Volumen 83 Fasciculus II 2017

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

Nr. 2 / 2017

Poste Italiane s.p.a.
Spedizione in abbonamento postale.
D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 2, DCB Roma.
Semestrale. Taxe perçue.

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore 7 — 00185 Roma

www.orientaliachristiana.it

tel. 0644741-7104; fax 06446-5576

ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The annual contribution is € 46,00 in Italy, and € 58,00 or USD 76,00 outside Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Subscription should be paid by a check made to Pontificio Istituto Orientale or a deposit to ccp. 34269001.

International Bank Account Number (IBAN):

Country	Check Digit	CIN	Cod. ABI	CAB	Account Number	
IT	54	C	07601	03200	000034269001	BIC- Code BPPIITRRXXX

Edited by Philippe Luisier (Editor), Rafał Zarzeczny (Book Reviews) e-mail: recensioni-periodica@pontificio-orientale.it; Jarosław Dziewicki (Managing Editor) e-mail: edizioni@orientaliachristiana.it, with the Professors of the Pontifical Oriental Institute.

All materials for publication (articles, notes, books for review) should be addressed to the Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

ANIMADVERSIONES

RES BIBLIOGRAPHICA

RECENSIONES

ISSN 0030-5375

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore 7 — 00185 Roma

www.orientaliachristiana.it

tel. 0644741-7104; fax 06446-5576

ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The annual contribution is € 46,00 in Italy, and € 58,00 or USD 76,00 outside Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Subscription should be paid by a check made to Pontificio Istituto Orientale or a deposit to ccp. 34269001.

International Bank Account Number (IBAN):

Country	Check Digit	CIN	Cod. ABI	CAB	Account Number	
IT	54	C	07601	03200	000034269001	BIC- Code BPPIITRRXXX

Edited by Philippe Luisier (Editor), Rafał Zarzeczny (Book Reviews) e-mail: recensioni-periodica@pontificio-orientale.it; Jarosław Dziewicki (Managing Editor) e-mail: edizioni@orientaliachristiana.it, with the Professors of the Pontifical Oriental Institute.

All materials for publication (articles, notes, books for review) should be addressed to the Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

Ioan Cozma

A historical and canonical analysis of the answers of Patriarch Nicholas III Grammatikos to the Athonite monks

Introduction

The canonical norms of Nicholas III, Patriarch of Constantinople, are part of the category of canons generically called "supplementary canons" that conclude the present canonical collections of the Orthodox Byzantine Church. Under the name of "supplementary canons," the Orthodox Byzantine collections include 132 canons as follows: 65 canons of St. John the Faster, 49 canons of St. Nicephorus the Confessor, 11 canons of Nicholas the Grammarian, 3 canons of St. Basil the Great, 3 canons of St. John Chrysostom, 1 canon of St. Athanasius of Alexandria. The same category of supplementary canons includes a letter by St. Theodore the Studite to monk Methodius.

Regarding their reconciliation into the sources of canon law, the absence of these norms from the main canonical collections before the 14th century led to a division of the canonists into many groups. Some canonists have placed these norms among the fundamental sources of canon law, alongside the canons of Photius's Nomocanon (Nikodim Milash; Nicolae Popovici);[1] but others have undermined their importance, categorizing them as supplementary general sources along with the decisions of endemic synods, the monastic rules (Pravila), jurisprudence, as well as the opinions of canonists (Liviu Stan, Ioan N. Floca);[2] yet a third group has, instead, included them in the patristic canons category, or the canons of the other Patriarchs, without adding comments or attempting to place them in any specific order (Andrei Şaguna; Alexis Kniazeff).[3]

---

[1] Cf. N. Milaş, *Dreptul bisericesc oriental*, Bucureşti, Tipografia „Gutenberg," 1915, p. 93; N. Popovici, *Manual de Drept Bisericesc Ortodox Oriental, cu privire specială la dreptul particular al Bisericii Ortodoxe Române*, I, Arad, 1925, p. 24.

[2] Cf. I. N. Floca, *Drept Canonic Ortodox. Legislaţie şi administraţie bisericească*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, I, 1990, pp. 82-83.

[3] Cf. Al. Kniazeff, *Cours de Droit Canon – Les Sources*, I, Paris, S. Serge, 1983, pp. 2-4; A. Şaguna, *Compendiu de dreptul canonic al unei sântei, sobornicești şi apostoleşti biserici*, 2nd ed., Sibiu, 1885, p. 11. Şaguna is also the author of the canonical collection called *Enchiridion*,

In his *Syntagma alphabeticum* (1335), Byzantine canonist Matthew Blastares[4] was the first to collect, from existing manuscripts of his time, a series of canons assigned to patriarchs of Constantinople, to which he added the commentaries of Theodore Balsamon as well as his own. Nevertheless, Blastares himself questioned their authenticity, and for this reason he did not add them to the official canons category, including them instead in a Synopsis at the end of his collection. Consequently, the *Syntagma alphabeticum* constituted a point of orientation for the successive canonists, who, copying the canons and the comments of Blastares and noting their placement in his collection, deemed them less important and classified them as supplementary canons.

For almost five centuries, the authors of the Orthodox canonical collections had not contributed with any new writings; they solely edited the corpus of the canons from Blastares' collection. The need to have a more practical and linguistically accessible collection led the hieromonks Agapios and Nikodemos to edit the text into a different collection called the *Pedalion* (The Rudder, 1800). With respect to the supplementary canons, this collection provides novel and plentiful additional information. In the Foreword, the authors mention that they based their work not only on Blastares' *Syntagma*, but cite their resources as follows: The *Synodikon* of the Anglican priest William Beveridge (Guilielmus Beveregius, 1672) and the *Kanonikon* of the hieromonk Christophor (1799/1800). Aside from adding new canons and their own ample comments, the newness of this collection consists in that the supplementary canons were not placed as simple additions to the collection, as is the case of Blastares' work, but they were collated with the other patristic canons that bore no additional specification about their authenticity.

The corpus of these canons was completed later by the Greek jurists Rhallis and Potlis and appears in the fourth volume of their collection called the *Syntagma of the Divine and Sacred Canons* (1854), also known as the *Athenian Syntagma*. As far as the number of canons is concerned, with few minor changes that were added later on, the *Syntagma* mirrors the *Pedalion* in that. The authors even preserved the same order of canons as in Blastares' work, placing them at the end of their collection, following those of Patriarch Tarasios, thus introducing for the first time the novel

---

namely The Manual of Canons of the One, Holy, Catholic and Apostolic Church with Comments (Enchiridionu Adecă Carte Manuale de Canone a Unei, Sânte, Sobornicesci şi Apostolice Besearici cu Comentare) published in 1871 at Sibiu. For the compilation of this collection, Şaguna used the Greek edition of the *Pedalion* of 1841 and the Romanian edition of 1844 (Monastery of Neamţ).

[4] See D. Ceccarelli-Morolli, "Syntagma Canonum (Mateo Blastares)," in *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. 11, Cizur Menor, 2012, pp. 530-531.

idea that their canons are different than any other canons (διαφορά). Their initial absence from the canonical collections does not reflect negatively on Canon Law in any way, and for that reason they were allocated to a different category of canonical sources, generically called "supplementary sources." As the generic name implies, these canons have a complementary characteristic, their purpose being to complete the fundamental sources of Canon Law.

A significant contribution to the critical study of supplementary canons was also made by occidental researchers, curators of the famous collections of eastern sources, some of whom are: Jean Morin (Joannes Morinus), with his *Commentarius historicus de disciplina in administratione Sacramenti Poenitentiae* (1651); and Giovanni Battista (Joannes Baptista) Pitra, with the works *Spicilegium Solesmense* (t. IV, 1858), and *Juris Ecclesiastici Graecorum historia et monumenta* (t. II, 1868). The collection of canonical prescriptions of Constantinople patriarchs, as edited by Jean (Joannes) Oudot in the volume *Fonti* (s. II, fasc. III, 1941), is also added to the contributing group. These collections contain a series of newly-revised ancient manuscripts including the canonical prescriptions assigned to Patriarch Nicholas III. They were of great value in identifying the sources used for editing the canons of the Orthodox collections, as well as establishing the true authors and the time of issuance. It should be noted that Venance Grumel holds special merit in this research. His work entitled *Les régestes des actes du Patriarcat de Constantinople* (I.I, 1932; I.II, 1936; I.III, 1947) provides ample information about the life and works of the patriarchs of Constantinople, and furnishes a chronological list of all the manuscripts assigned to them.

A brief biographical profile of Patriarch Nicholas III

Unfortunately, the little information preserved to date allows only for a brief biographical profile of Patriarch Nicholas III (Κυρδινιάτης). An important figure in the history of the Church, Patriarch Nicholas was born in Constantinople at the beginning of the second millennium (1035 or 1045). He embraced a short-lived military careerbefore becoming fascinated by monastic life and entering Blachernae Monastery in Constantinople, receiving the coveted monastic Great Schema at age 30. His outstanding administrative qualities got him noticed, so that Patriarch Eustratios Garidas (1081-1084) called him to his patriarchal residence, appointing him patriarchal secretary. After the death of the patriarch, Nicholas was elected Patriarch of Constantinople (August 1084), being known in the history of the Church as Nicholas the Grammarian (Γραμματικός/

Grammatikos).[5] Most historians agree that this appellative was not bestowed on him for his literary abilities, but rather because of his previous job as patriarchal secretary. It is well known that Nicholas was the trusted man of his predecessor, Patriarch Eustratios who was believed to be illiterate.

Numerous ecclesiastical issues marked the years of his patriarchate: the rebellion of the Metropolitan Leon of Chalcedon (1084-1086); the conviction of hieromonk Nilos (1094); the Bogomil heresy and the conviction of its leader, Basil the Physician (1110).[6]

Patriarch Nicholas passed away on May 24, 1111, after 27 years of shepherding the Church of Constantinople.

The writings of Patriarch Nicholas III

The name "Patriarch Nicholas Grammatikos" generates a long list of synodal and personal letters, decisions, declarations, agreements, synodal sentences, as well as a series of canonical solutions to various issues; all of these of particular importance from a canonical point of view. Of these writings, most notable are the following: 1) *The Synodal Letter of Patriarch Nicholas to the Pious Emperor Alexios I Komnenos* (Συνοδικὸν γράμμα τοῦ ἁγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου κυρίου Νικολάου πρὸς τὸν εὐσεβέστατον βασιλέα κυρὸν Ἀλέξιον τὸν Κομνηνόν, 1084);[7] 2) *The Synodal Agreement Concerning the Rights of the Emperor over the Bishops* (Συνδιαγνωμονούσης συνόδου, 1087); 3) *The Synodal Declaration Concerning the Impediment of Spiritual Kinship* (Σημείωμα συνοδικὴ πρᾶξις, 1092); 4) *The Canonical Answers to Bishop Zetunion* (Τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως κυροῦ Νικολάου πρὸς τὸν ἐπίσκοπον Ζητουνίον λύσεις περὶ ὧν ἐκεῖνος ἐγγράφως ἐδεήθη, 1094); 5) *The Typikon to the Protos of the Holy Mountain* (Νικολάου τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως πρὸς τὸν πρῶτον τοῦ ἁγίου ὄρους ὡς τυπικὸν διὰ στίχου, 1096);[8] 6) *The Questions of the Athonite Monks to Patriarch Nicholas* (Ἐρώτησις τῶν μοναχῶν Ἀγιορειτῶν πρὸς τὸν ἁγιώτατον πατριάρχην κύριον Νικολαον, 1105);[9] 7) *The Decree Regarding the Immediate Expulsion from the Holy Mountain of the Vlach Shepherds and Their Families* (1105); 8) *The Canonical Answers to monk John Tharkani[otes]* (Ἰωάνου μοναχοῦ τοῦ Ταρχάνη κεφάλαια πρὸς τὸν πατριάρχην κυρὸν Νικόλαον·

[5] Cf. J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. IV, p. 466.

[6] R. Janin, "Nicolas III Grammaticos," in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 11, Paris, 1931, coll. 614-615.

[7] See Rhallis-Potlis, V, pp. 62-67; and also *PG* 119, coll. 864-884.

[8] *PG* 111, coll. 392-405.

[9] J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. IV, pp. 476-480.

ἀπὸ νομοκανόνου κυροῦ Νικολάου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, 1107); 9) *The Synodal Decisions on Various Canonical and Liturgical Matters* (Τῆς ἐπὶ τῶν ἡμερῶν τοῦ ἁγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ κυρίου Νυκολάου ἁγίας συν δυο κανόνες, 1107);[10] 10) *The Abbreviated Nomokanon and Typikon of our Holy Father Among Saints Nicholas, Patriarch of Constantinople* (Νομοκάνονον καὶ τυπικὸν λεπτὸν τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Νικολάου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως).[11]

The canonical answers to the Athonite monks

The Orthodox canonical collections contain 11 of the canonical answers of Patriarch Nicholas to the Athonite monks, along with their respective questions, and present these questions and answers in the classical order of canons. Serbian canonist Nikodim Milash, however, considered that the correct number of canons should be 17, as they appear in hieromonk Gedeon's collection entitled: *Canonical Provisions of the Holy Patriarchs of Constantinople* (Κανονικαὶ διατάξεις τῶν ἁγιωτάτων Πατριαρχῶν Κονσταντινουπόλεως).[12] Moreover, a third interpretation is that of Venance Grumel who, after studying various manuscripts containing the canonical answers of Patriarch Nicholas, arrived at the conclusion that the total number of canons is actually 27.[13] In his study dedicated to the patriarchs of Constantinople, Grumel acknowledges two existing reviews (lists) that include the canonical answers of Patriarch Nicholas to the Athonite monks: a lengthier one comprised of 26 canonical answers, and a shorter one of only 11. While the short version may be found in certain manuscripts and collections, there is considerably less available information about the longer format; in fact, Grumel arrived at 27 canons by adding the answers found in various other manuscripts and collections.

The shorter list together with the comments of Theodore Balsamon were edited by Rhallis and Potlis under the title: *Questions of Certain Monks Exercising Outside of the City Limits, and Answers Thereto by the Holy Synod in Constantinople, when Nicholas was Patriarch and Alexis Komnenos was Emperor, Commented by Theodore Balsamon, Patriarch of Antioch* (Ἐρώτησεις μοναχῶν τινῶν ἔξω τῆς πόλεως ἀσκουμένων, καὶ ἀποκρίσεις ἐπ'αὐτῶν γενόμεναι παρὰ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἁγίας συνόδου, ἐπὶ τῶν ἡμερῶν τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου Νικολάου, βασιλεύοντος τοῦ ἀοιδίμου βασιλέως κυρίου

[10] *Ibid.*, pp. 466-476.

[11] *Regestes* I.III, pp. 41-79.

[12] Gedeon's collection was first published in 1888 (1889) at Constantinople. N. Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe Insoţite de Comentarii*, II.2, Arad, Tipografia Diecezană, 1936, p. 250.

[13] Cf. *Regestes* I.III, p. 63.

Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ, ἐφ αἷς καὶ ἑρμηνεῖαι ἐξεφωνήθησαν παρὰ τοῦ πατριάρχου Ἀντιοχείας Θεοδώρου τοῦ Βαλσαμών).[14] The main sources for these edits were undoubtedly the aforementioned *Alphabetical Syntagma* of Matthew Blastares, the *Synodicon* of William Beveridge, as well as the *Pedalion* of Agapios and Nikodemos, an idea vehemently supported by the fact that in all these collections, the number of canons and their content are very similar to those of the *Syntagma* by Rhallis and Potlis.[15]

Additionally, chapter 53 of the Slavic collection *Kormchaia Kniga* (Book of the Helmsman) brings forth a series of 20 questions and answers under a completely different title than in prior publications. This collection, composed in the 13th century and assigned to Saint Sava Nemanja, is believed to be, at least theoretically, the first to include the so-called "supplementary canons."

Serbian canonist Milash, commenting on the canons of Patriarch Nicholas, believed that the 17 questions and answers mentioned by Gedeon in his collection would actually be almost identical to those of *Kormchaia Kniga*, if not for the difference in number (the Slavonic collection bearing 20 canons in all)[16] as well as the random order in which they are presented. Drawing a comparison between *Kormchaia Kniga* and the Greek collections previously mentioned, Milash arrived at the conclusion that questions and answers number 2, 3, 4, 6, 7, 9, 10, 12, 16, 17, and 20 in the Slavonic collection correlate with the 11 questions and answers of the *Pedalion*, and the *Syntagma* of Rhallis and Potlis.[17]

In his work entitled *Spicilegium Solesmense*, Pitra also presents 17 questions and answers. In actuality, however, Pitra's collection mentions 19.[18] Venance Grumel revealed the errors in Pitra's work who, perhaps unbeknownst to him, included the first two answers in the Proemium, having probably been misled by the common incipit which was contained in this corpus of questions and answers of earlier Greek editions, that is: "Ἐρώτησις [...]." Pitra had, thus, already addressed two of the answers in the *Proemium*, before the *incipit*, and only starts his enumeration on the third question, erroneously presenting it as number one.[19] Therefore, Pitra translated the entire *Proemium* in Latin, also including the first two answers, but without translating the other questions and answers from Greek. Ac-

[14] Rhallis-Potlis, IV, pp. 417-426; and *PG* 138, coll. 937-950.

[15] See *Pedalion*, Athens, 1866, pp. 590-594; and also *Pidalion (Cârma Bisericii Ortodoxe)*, Editura "Credinţa Strămoşească," 2004, pp. 737-741.

[16] N. Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, II.2, p. 250.

[17] *Ibid.*, I.1, p. 63, ftn. 2.

[18] See J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. IV, pp. 477-480.

[19] Cf. *Regestes* I.III, p. 63.

cording to Grumel, Gedeon made the same error in his collection, but he, unlike Pitra, avoids to numbering the questions and answers.[20] In reality, taking the *Proemium* into consideration, only 10 questions and answers from Pitras's collection correspond to those from the *Syntagma* and the *Kormchaia Kniga*, as follows:

Spicilegium Solesmense	*Syntagma* of Rhallis and Potlis	*Kormchaia Kniga*
Proemium	1	2
1	2	3
2	3	4
4	4	6
5	5	7
7	6	9
—	7	10
9	8	12
11	9	16
12	10	17
13	11	20

The 20 questions and canonical answers of *Kormchaia Kniga* and the 17 (19) in the collections of Gedeon and Pitra also correspond to those of the long review (26/27), which Grumel considered to be the original corpus upon which all other corpora were composed. This category contains the Kephalaia (Κεφάλαια), an ancient manuscript disclosing 21 questions and answers assigned to Patriarch Nicholas III, preserved in Vienna and known to researchers by the abbreviation Vindob. historicus,[21] which concludes the longer aforementioned version.

The shorter review, published in the *Alphabetical Syntagma* of Blastares, the *Pedalion* and the *Syntagma* of Rhallis and Potlis, and the most popular in the eastern world, contains questions, answers and comments as well. The structure of this small corpus — known as the Corpus brevis — is credited to canonist Theodore Balsamon, who added his own comments to Patriarch Nicholas' answers. There are still some critics who maintain

---

[20] *Ibid.*, p. 63.

[21] The title of this canonical corpus is the following: *Ecclesiastical Issues Raised Through Questions and Answers to the Blessed Patriarch Nicholas of Constantinople, Concerning Some Disciplinary Problems, Either Essential or Very Useful, by the Monk and Hesychast John of the Holy Mountain* (Κεφάλαια ἐκκλησιαστικὰ πάνυ ἀναγκαῖα καὶ ὠφέλιμα κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν ζητηθέντα παρὰ τοῦ μοναχοῦ Ἰωάννου καὶ ἡσυχαστοῦ τοῦ ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὄρει τῷ μακαρίῳ πατριάρχῃ Κωνσταντινουπόλεως κυρῷ Νικολάῳ. 1084-1111). This corpus, with the French translation of the text, was published by Ioannes Oudot in his work entitled "*Patriarchatus Constantinopolitani Acta Selecta,*" FCCO II.III (Typis Polyglottis Vaticanis, 1941, pp. 12-27).

that Balsamon was responsible for the comments alone, implying that the arrangement of the entire corpus dates to a time period prior to that of the Byzantine canonist. Whereas it is feasible to assume that the short review was created first and was later appended with the additional answers, it simply is not sensible to support the idea that the brief one would have been extracted from the long review, as it was believed. The former is a hypothesis worthy of consideration and one that is supported by another canonical corpus, also assigned to Patriarch Nicholas and published by Pitra in his collection and entitled: The Canons of the Holy Synod in the time of His Holiness and Ecumenical Patriarch Nicholas (Τῆς ἐπὶ τῶν ἡμερῶν τοῦ ἁγιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου κυρίου Νυκολάου ἁγίας συνόδου κανόνες).[22] In fact, this is a corpus of 29 canons that deal with the liturgical and disciplinary problems similar to those from the previous answers to Athonite monks, and one that was issued by the synod of Constantinople in 1107.

Grumel supposes that the releasing of these canons was in response to the Athonite monks' reaction to the previous answers. Their reaction convinced Patriarch Nicholas to acknowledge that the issues raised by the Athonite monks should be addressed in another synod.[23] The synod then reanalyzed the matter, altered the current answers, adding new norms in concordance with the existing legislation. All of these decisions were later published in the classical form of canons.[24]

Among these canons we find the 10 answers of the Corpus brevis, having the following correspondence: Can. 7 = Ans. 1; Can. 8 = Ans. 1; Can. 9 = Ans. 2; Can. 10 = Ans. 3; Can. 12 = Ans. 4; Can. 13 = Ans. 5; Can. 19 = Ans. 8; Can. 20 = Ans. 10; Can. 21 = Ans. 6; Can. 22 = Ans. 7; Can. 24 = Ans. 11.[25] In addition, the other 6 canons find their correspondence in the answers published by Pitra (Can. 1 = Ans. 6; Can. 11 = Ans. 3; Can. 23 = Ans. 8; Can. 25 = Ans. 15; Can. 26 = Ans. 14) and in those published by Oudot (Can. 2 = Ans. 1).[26]

Therefore, the total number of canonical answers established by Patriarch Nicholas, summarized by the synod of 1107 in its canons, is 16. This fact further supports the hypothesis already pronounced: the corpus

[22] J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. IV, pp. 466.

[23] *Regestes* I.III, p. 72.

[24] Further supporting the authenticity of these norms, Grumel mentions a Novel issued in 1107 that records the Emperor Alexios I Komnenos summoning a synod that, *inter alia*, reviewed the issues raised by the Athonite monks. Cf. *Regestes* I.III, p. 73.

[25] See J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. IV, pp. 466-473, and also Rhallis-Potlis, IV, pp. 417-425.

[26] See I. Oudot, *Patriarchatus Constantinopolitani Acta Selecta*, pp. 12-13; and also J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. IV, pp. 479-480

containing the answers of Patriarch Nicholas originally had not been very large. If it had been an extended corpus of 27 answers, then surely more answers would have been found among the canons of the synod presided by Patriarch Nicholas.

The author of the answers

From the large number of manuscripts mentioned by Venance Grumel in his study dedicated to the Patriarch of Constantinople, it can be easily inferred that during his 27 years of patriarchy, Nicholas III conducted a prodigious church activity on all levels: canonical, administrative, liturgical and dogmatic. However, there is criticism regarding the authenticity of the responses recorded in current canonical collections. Some critics believe that the answers are most likely the work of Nicephorus Chartophilax, a contemporary of Patriarch Nicholas, or were at least influenced by his writings.[27] The writings of Nicephorus Chartophilax consist of letters of response that address various liturgical, disciplinary, and moral problems related to the monastic life.[28] Despite the similarities between his canonical responses and those of Nicholas, it cannot be affirmed with certainty that these were the basis for drafting the responses attributed to the Patriarch of Constantinople. That affirmation casts serious doubts upon the authenticity of these writings as well as upon Nicephorus himself, who some erroneously believe is Patriarch Nicephorus the Confessor (806-815),[29] while others date him to the 13th century.[30]

Some canonists go so far as to argue that the commentaries, as well as

---

[27] See P. Gautier, "Le Chartophylax Nicéphore. Œuvre Canonique et Notice Biographique," in *REB*, n. 27 (1969), pp. 159-195; J. Darrouzès, "Un Faux Acte Attribué au Patriarche Nicolas (III)," in *REB*, n. 28 (1970), pp. 221-237.

[28] Gautier presents the following writings: 1) *The Letter of the ex-Chartophylax Nicephorus Addressed to Monk Theodosius, Eremite of Corinth, Containing Solutions to Several Problems* (Ἐπιστολὴ τοῦ ἀποχαρτοφύλακος κυροῦ Νικηφόρου πρὸς Θεοδόσιον μοναχὸν καὶ ἔγκλειστον Κορίνθου περιέχουσα λύσιν τινῶν ζητημάτων); 2) *By the Same [author] for the Same [recipient]* (Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν αὐτόν); 3) *Excised from Another Letter* (Ἐξ ἑτέρας ἐπιστολῆς); 4) *Another Letter by the Same ex-Chartophylax to the Same Monk and Eremite Theodore with Regards to Binding and Loosing* (Ἑτέρα ἐπιστολὴ τοῦ αὐτοῦ ἀποχαρτοφύλακος πρὸς τὸν αὐτὸν μοναχὸν Θεοδόσιον καὶ ἔγκλειστον περὶ τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν); 5) *The Questions of Maxim Addressed to old Saint Nicephorus Chartophylax of the Grand Church of God on Different Topics* (Ἐρωτήσεις Μαξίμου μοναχοῦ πρὸς τὸν ἁγιώτατον κυρὸν Νικηφόρον, γεγονότα χαρτοφύλακα τῆς τοῦ Θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας, περὶ διαφόρων κεφαλίων). P. Gautier, *"Le Chartophylax Nicéphore. Œuvre Canonique et Notice Biographique,"* pp. 171-195. The first two writings also are in *Syntagma* of Rhallis and Potlis, V, pp. 399-402.

[29] M. Jugie, "Nicéphore Chartophylax," in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 11, col. 452.

[30] Rhallis-Potlis, V, p. 399, ftn. 1.

some of the answers, are the creation of canonist Theodore Balsamon;[31] an interesting affirmation from a theoretical standpoint, but one that, unfortunately and after a careful analysis of the canons, does not find practical sustenance. In this case, a concrete example is the third question and its answer referring to the fast of August, which together make up Canon 3 in the collection edited by Milash:

> Nicholas III, Can. 3: *Question*: Must we keep the fast of August?
> *Answer:* The fast of August used to be earlier, but eventually it was moved in order to avoid its coinciding with fasts of the heathen also observed during this season. Yet even nowadays many people continue to keep this fast.

Balsamon underlines that the problem of the Dormition Fast had been up for discussion at the Constantinopolitan synod of 1166 at the time of Patriarch Lucas Chrisobergis (1156-1169). Opinions were split: some of the participants at this synod affirmed that the fast should not be observed in August for it had been moved; others maintained that the fast should be kept in August as it had been prior to the change. The synod, however, decided thereafter that this fast should be observed, reinstating its commencement as August 1.[32]

In his answer, Nicholas did not clearly indicate an exact starting day for the fasting period; he only mentioned the custom of his time that "many people continue to keep this fast." His statement therefore was a confirmation that the observance of the Dormition Fast was to continue as it had been; and as a result, according to the customary practice specific to his time, Patriarch Nicholas did not feel compelled to explicitly establish the exact period for this fast.

What is then the exact timeframe for this fast? It is well known that during the debates of the synod of 1166, Patriarch Luca Chrisoberghis affirmed that he had not found any written references about that fast and, for this reason, he decided that the unwritten practice of the Church should be followed and the fast should begin August 1st and end August 15th, the day of commemoration of the Dormition of the Mother of God.

Analyzing the answer in canon 3 and taking into consideration Patriarch Luca's affirmations during the synod of 1166, it can be inferred that the respective norm was either modified by copyists, or it merely relates to the

---

[31] Cf. D. Ceccarelli-Morolli, "Breve profilo di Teodoro Balsamon, canonista in Costantinopoli durante il XII secolo," in *Ephemerides Iuris Canonici*, XLIX, 1/3 (1993), p. 106; and also Idem, *Il diritto dell'Impero Romano d'Oriente. Introduzione alle fonti e ai protagonisti*, Kanonika 21, Roma 2016, pp. 163-165.

[32] Cf. Rhallis-Potlis, IV, pp. 419-420; *PG* 138, coll. 939-942. See also Milash's commentary on this canon in: *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, II.2, pp. 251-252.

era of the synod mentioned above, bearing no tie to the synodical decisions from the time of Patriarch Nicholas. Regardless, it cannot be attributed to the Byzantine canonist Theodore Balsamon. The arguments, in this case, are unequivocal: it seems impossible that the great canonist composed such a vague norm only to provide so many elaborate explanations in the commentary of the respective canon. Knowledgeable as he was on the topic of this fast, he would have been without a doubt able to establish a clear-cut norm, thus easily indicating the exact period of its observance, as well as the edict of the Constantinopolitan synod on the basis of which it was formed, as he does in Answer 55 of *Responses to the questions of Mark, Patriarch of Alexandria*, and in *The Letter Addressed to the Antiochians*.[33] There he explains the period of fasting during the entire liturgical year, including the Fast of the Dormition of the Theotokos.

Balsamon's sole and undoubted contribution would be the classification of the canons in the question and answer form as they still appear in modern day canonical collections. But in the absence of the original text on the decision of the Constantinopolitan synod, which would provide the possibility of comparison, this theory cannot be sustained with confidence either.

The author of the questions

The identity of the author of the questions has been an important subject of discussions among researchers and in their published works. In *Kormchaia Kniga*, the author is identified as a certain John "hermit and monk in Mount Athos;"[34] the *Pedalion* and the *Syntagma* of Rhallis and Potlis suggest that those were the "questions of certain monks exercising outside of the city limits, and answers thereto by the Holy Synod in Constantinople, when Nicholas was Patriarch and Alexis Komnenos was Emperor."[35] Pitra swiftly provides his take on the matter as he entitles his version of the corpus: *Questions of the Hagiorite Monks*.[36] Grumel believes that the most suitable answer in response to the author of the questions lies in the second part of the corpus title of *Kormchaia Kniga*, which implies that the protos John did not write under his own name, but under the name of his fellow

[33] See Rhallis-Potlis, IV, pp. 488, 567; *PG* 138, coll. 1002-1004.

[34] The complete title of the answers in the Slavonic collection is as follows: *Ecclesiastical Issues and Answers of the Holy Synod that was Held in the Times of the Ecumenical Patriarch Nicholas. The Questions of John, Hermit and Monk of the Holy Mountain, and of the Monks that Accompany Him* (*Kormchaia Kniga*, cap. 54, ed. 1653). *Regestes* I.III, p. 67.

[35] See *Pedalion*, 1866, p. 590; Rhallis-Potlis, IV, p. 417.

[36] J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. IV, p. 476.

monks from Mount Athos: *The Questions of John, Monk and Eremite in the Holy Mountain, and the Monks who Accompany him.*[37]

Another important document that helps clarify the author and the time of elaboration of the questions is a manuscript conserved at Hilandar Monastery (Mount Athos), containing 29 canonical answers addressed to John Tarchani (identified by Grumel as John Trachaneiotes or Tarchaneiotes), monk and protos of Mount Athos between 1106-1108. This writing is subsequent to the answers of the Athonite monks, but one that deals with similar issues. The manuscript ends with an annotation made by John Tarchani, that mentions a group of sixty monks leaving Mount Athos for Constantinople. This was an occasion that permitted them to present a long list of questions to Patriarch Nicholas, addressing various canonical-liturgical, disciplinary, and moral arguments. The leader of the delegation and the one who presented the list to Patriarch Nicholas was, it seems, hieromonk John Chortaitinos (ὁ Χορταΐτινός),[38] of whom, unfortunately, little is known. According to the documents of the Holy Mountain the last protos before John Tarchani was Cosmas, protos between 1101-1102.[39] As recorded by John Tarchani and as the title in *Kormchaia Kniga* — "John, monk and eremite" — indicates, it can be understood that John, who led the Athonite delegation, was at the time indeed Protos of the Holy Mountain.

All of these testimonials, along with the decision of the Constantinopolitan synod regarding the requests of the Athonite monks to ban the Vlach shepherds from the Holy Mountain, suggest that the emergence of the list of canonical questions dates back to early 1105.[40]

The characteristics of the canons of Corpus brevis

As previously stated, one of the specific characteristics of the canons attributed to Patriarch Nicholas III Grammatikos is their presentation on the form of question and answer. They appear this way in current collections of the Byzantine Orthodox Church, and they are not to be referred to as two separate entities, but as it has already been mentioned, they must be referred to as the canons of Patriarch Nicholas. Despite their not being formulated in the classical form of canons as in the ecumenical or local synods,

---

[37] The same information is found in the title of the Viennese manuscript (*Cod. Vindob. Hist.*). Cf. I. Oudot, *Patriarchatus Constantinopolitani Acta Selecta*, p. 12.

[38] See M. Angold, *Church and Society in Byzantium under the Comneni 1081-1261*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 282.

[39] *Regestes* I.III, pp. 63, 69.

[40] For additional information on the disputes regarding the Vlachs presence in Athos, see also: R. Morris, *Monks and Laymen in Byzantium 843-1118*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 275-277.

they nevertheless attain the same value and authority, the responses being the very product of the Synod of the Patriarchate of Constantinople.

As they appear in *Corpus brevis*, Patriarch Nicholas' canons shed light on the following topics: the access of the monks into the Holy Altar (Can. 1); kneeling on Saturday, Sunday, and Pentecost (Can. 2); the fast of the Dormition of the Theotokos (Can. 3); the communion of the demonized (Can. 4); the usage of prosphora (Can. 5); the circumstances that allow for a monk to leave the monastery (Can. 6); the appointment of an abbot (Can. 7); the forbidding of a defrocked priest, or of a priest who has voluntarily abandoned priesthood, to officiate, and to receive communion inside the altar (Can. 8); the exclusion from the Church's blessing of those who are subject to certain penalties (can. 9); the prohibition from receiving the antidoron (prosphora) of those who are forbidden to receive the Holy Communion (Can. 10); the observance or non-observance of the *Kanonikon* of St. John the Faster (Can. 11).

The answer in the first Canon clearly allows monks, by virtue of their status, to enter the altar in order to light candles, but there is no mention of nuns having the same right.

> Nicholas III, Can. 1: *Question*: Ought a monk enter the holy sacrificial altar? For this is forbidden by Canons 69 and 33 of the 6th Ecumenical Synod [Trullan], which do not allow for any monk or anyone who bares no seal [as a reader] to chant or read from the pulpit. Canon 15 of Laodicea and Canon 14 of the second [council] of Nicaea [7th Ecumenical Council] do the same.
> *Answer:* It is forbidden for a monk who lacks the imposition of the hand to perform the services of an *anagnost* in the pulpit; but that monk should not be forbidden from entering the altar in order to light candles and tapers, out of consideration for the monastic schema, given he is not guilty of any crime.

If one were to disregard the remainder of the canon, one would think that the norm is up for interpretation, and it would apply to monks as well as nuns; for in many canons where monks are included, nuns are included as well, although implicitly. However, among the canonical prescriptions attributed to Nicephorus the Confessor, there is a norm (Can. 15 in the *Syntagma* of Rhallis and Potlis; Can. 47 in the *Typicon*) that permits nuns to enter the altar to clean it and to light candles.[41] Therefore, Nicephorus' canon clearly states that nuns held the same right as monks, without leaving any room for interpretation by the canonists.

Milash insists that Patriarch Nicephorus' canon initially restricted nuns

---

[41] Nicephorus, can. 15: "Nuns can enter the holy altar in order to light a taper or candle, and in order to sweep it." Rhallis-Potlis, IV, p. 428; and also J. B. Pitra, *Iuris Ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, t. II, p. 332.

from entering the altar, simply because it would have been impossible for nuns to be granted this permission at the beginning of the ninth century, while monks would receive the same privilege only 300 years thereafter.[42] Thus, it is clear that the prescription attributed to Nicephorus, in actual form, is subsequent to the first Canon of Nicholas Grammatikos, an interpretation of the original, in the sense that the permission was granted solely to the monks and nuns not convicted of any infractions.

Another norm that deserves our attention is the second Canon, referring to the rule of kneeling on Saturday, Sunday, and Pentecost. As per the *Pedalion* and the *Syntagma* of Rhallis and Potlis, the answer does not make explicit references except for Saturday, explaining why kneeling should not be allowed on that day.

> Nicholas III, Can. 2: Question: Ought one refrain from kneeling on Saturday, as is done on the Lord's Day and on Pentecost?
> Answer: It is not forbidden by this canon; however, because Saturday is not accompanied by fasting, the majority will refrain from even bending a knee.

According to Milash's interpretation of this canon, the answer refers exclusively to Saturdays, but in the absence of an actual canonical interdiction, those who kneel on this day are not wrong.[43]

It can be speculated that the first part of answer refers implicitly to all the days for which a solution was requested, confirming that for Saturdays, Sundays, and Pentecost, the canon does not instruct otherwise. The second part of the answer, referring exclusively to the day of Saturday, is in itself a confirmation of time and custom. Furthermore, Canon 9 from the corpus of the 29 canons addressed to the Hagiorite monks from the Constantinopolitan synod of 1107, provides additional support for this argument, since it elaborates on the topic of kneeling with specific reference to the days of Sunday and Saturday: "Not to kneel on the day of Sunday is from the Apostles [...]. Regarding Saturday, nothing has been shown to us, but, because a fast is not held, it was decided not to kneel on Saturday."[44]

The answer in Canon 2 states unequivocally that there is no account dating to the time of Patriarch Nicholas Grammatikos of a canon that

---

[42] Cf. N. Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, II.2, pp. 233-234.

[43] *Ibid.*, p. 251.

[44] Nicolai Grammatici, Canon 9: *"Non flectere genu in dominica die ab apostolis est: id quippe Ecclesia accepit a sanctis Patribus, magno puta Athanasio et sanctorum sexti concilii patrum Trullensium. De sabbato non jejunetur, ideo nec genu flectendum esse statuimus."* (κανὼν θ′: Τὸ μὴ κλίνειν γονὺ ἐν κυριακῇ ὑπὸ τῶν ἀποστόλων˙ καὶ τοῦτο ἡ Ἐκκλησία παρέλαβεν ἀπὸ τῶν πατέρων, τοῦ τε μεγάλου Ἀθανασίου καὶ τῶν ἐν Τρούλλῳ ἁγίων τῆς ς′ συνόδου. Σαββάτῳ δὲ οὐκ ἐδήλωσαν˙ ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ γίνεσθαι, καὶ ἐν σαββάτῳ προτάσσομεν μὴ γονυκλινεῖν). J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. IV, p. 470.

prohibited kneeling on these days. However, Canon 10 of Nicephorus the Confessor (*Typikon*, Can. 50)[45] argues that such a clear disposition already existed: "One must bend his knee for the sake of bestowing a kiss [on the icons] on the Lord's Day [Sunday] and throughout Pentecost, but ought not to make the usual genuflections."[46]

As is the case with the 1st Canon, the answer in the 2nd Canon of Patriarch Nicholas provides further evidence that the norm erroneously attributed to Nicephorus (Can. 10) simply does not belong to his time; this norm is rather an addition to Patriarch Nicholas' Canon 2.

Another example of complementary norms are Canon 6 of Patriarch Nicholas and Canons 17 and 18 of Patriarch Nicephorus the Confessor, all in agreement regarding the circumstances that allow for a monk to leave the monastery. In this case, both statements attributed to Nicephorus certainly precede those of Nicholas: Canon 17 enumerates the three reasons that permit a monk to leave the monastery, and Canon 6 refers to a specific situation, unforeseen in the precedent legislation, thereby completing an already existent norm.

> Nicephorus, Can. 17: A monk is permitted to leave his monastery for three reasons: 1) if perchance the abbot (or *hegoumenos*) is a heretic; 2) if women come into the monastery; and 3) if children are learning secular letters in the monastery. [i.e., taking secular school lessons]
> Can. 18: Because it is improper that the monastic life should be exposed to secular through these children.[47]

> Nicholas III, Can. 6: *Question*: If perchance anyone is tonsured as a monk wherever he may be, but finds that he is being harmed with respect to his soul and he wishes to depart on account of the harm being done, but receives a prohibitive tether from his Superior [not to leave], what should he do — ignore the harm done onto his soul, or ignore the Superior's tether?
> *Answer*: He ought to first tell his Superior [Bishop] the cause of the harm he is suffering, and if the harm and the peril are manifest, then he ought to depart from there and not worry about the [Superior's] tether. [not take the Superior's tether into account]

Another canon that bears its own specific particularities is Canon 11, which refers to the observation of the penitential canons attributed to John IV, Patriarch of Constantinople, also known as the Faster (582-595).

---

[45] See J. B. Pitra, *Iuris Ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, t. II, p. 332.

[46] Rhallis-Potlis, IV, p. 428.

[47] In *Typikon* (can. 51), *Pedalion* (Can. 17) and the third corpus of Rhallis and Potlis (Can. 19), the text of Canon 18 is included in Canon 17, whereas in the *Alphabetical Syntagma* it is separated.

The explicit reference to the Patriarch's *Kanonikon* implies that this canonical corpus was already completed by the beginning of the 12th century, the Church being well acquainted with it. As proven by Canon 11, the penitential norms of the *Kanonikon* created confusion among the clergy, who were not all in accord with the method of punishment reduction suggested by their author. The Athonite monks were confronted with the same problem; hence, the reason why they asked the opinion of Patriarch Nicholas in regard to the collections of the penitential canons. Prudently, the Patriarch gave a negative answer, underlining that: "since the Kanonikon encourages too much leniency, it has led many to perdition. For this reason, those who have knowledge of what is good and fail to do so, ought to be corrected."

In Balsamon's opinion, Patriarch Nicholas' argument made reference to an incorrect application of the punishments prescribed in the *Kanonikon*; inexperienced confessors opted for tolerance (συνήθεια) rather than strictness (ἀκρίβεια), and vice-versa. Consequently, many penitents became more ill instead of being healed.[48]

The reduction of penances is well argued in Canon 3 of Patriarch John (Can. 3 in the *Syntagma* of Rhallis-Potlis, Can. 1 in the *Pedalion*), which can be considered essential in interpreting and applying the penitential canons of the Faster.[49] The author of this canon believes that the act of reducing

[48] Cf. *PG* 138, col. 950. This answer in the *Pedalion* generated the following comment: "Balsamon has something to say as concerns the *Canonicon* of the Faster. We see that most spiritual fathers canonize confessed sinners with that *Canonicon*. The statement that '*those who have knowledge of what is good and fail to keep this, ought to be corrected*' denotes, according to Balsamon, as much as to say, 'Be careful, you, spiritual father, to act in accordance with the present salutary advice, and do not use too great leniency in regard to those who confess their sins to you; beware of the examples we read about in histories. For we find therein that a ruler near his death called his secretary to write up his last will and testament, and after telling him a few things, he said to him: '*I want my body given to the earth, from which it was formed, and to have my soul consigned to the Devil, because it is his.*' Hearing these things, the secretary was left speechless, and did not want to write anything more. Then, being angered, the sick man said to him again: '*The demons ought to get my soul, and the soul of my wife, and the souls of my children, and the soul of my spiritual father. My soul, I say, because it unjustly seized what belonged to others and kept it. My wife's because it was she that incited me to do this. My children's because in wishing to make them rich, I committed injustices. And my spiritual father's, because he pardoned unlawfully, and never admonished me to do better, nor even rebuked me.*' And upon saying these things, he expired" (*Παρὰ τῷ Πολιτικῷ Θεάτρῳ, σελ.* 353," *Pedalion*, 1866, p. 594). Nicodemus-Agapius, *The Rudder (Pedalion)*, Denver Cummings (transl.), Chicago, Orthodox Christian Educational Society, 1957, p. 975.

[49] John the Faster, Canon 3: "[Saint John the Faster] The fact that we reduce the number of years of penitence will not seem to be out of keeping with reason to those, I presume, who can reason aright. For since neither in Basil the Great, nor furthermore in the more ancient of our marvelous Fathers has any fasting or vigil or genuflection numerically been fixed for sinners, but merely abstinence from the sacred Communion, we have concluded that it behoves us, in regard to those persons who are genuinely repentant and will to subject their flesh to

the time of penitence might be misunderstood by many; and for this reason, he goes on to explain that penitence does not consist solely of forbidding communion, but also of other impositions such as fasting, prayers, vigils and prostrations which, combined with genuine repentance, make the penitent worthy of communion.[50] Thus, neither the method that was being used nor the canons themselves led to the loss of many, but rather the lack of their application as required by Canon 3.

It is relevant then to keep in mind that the respective *Kanonikon* knew various interpolations, which gradually led to the loss of its authority, a fact also reported by Blastares in his *Synopsis* of 1335, two hundred years after the release of Patriarch Nicholas' responses. The great number of penitential canons assigned to Patriarch John the Faster, as well the absence of a diacritical spirit regarding the application of penitence, somewhat justify the prudence exercised by Patriarch Nicholas.

Canon 189 of the *Syntaxis* of Nicephorus the Confessor[51] touches upon respecting or disregarding the penitential norms assigned to John the Faster, but this norm is subsequent to the patriarch because, during the time of his patriarchate, the *Kanonikon* of John the Faster was not yet defined.

---

the infliction of hardships, and to lead a life gratefully that will counterbalance their previous wickedness, according to the measure of their continence to countermeasure to them also a curtailment of the term of penitence. For instance, if anyone consented not to drink wine on determinate days, we decided to subtract one year from the sentence fixed by the Fathers for the expiation of their offense. Likewise, if he promises temperance in respect of meat for a time, we have seen fit to deduct another year; if in respect of cheese and eggs, or of fish, or of olive oil, and so on in each particular case of temperance in respect of any one of these articles, to knock off a year. Nor is this all, but even if he chooses to appease the Deity by frequently repeated genuflections, to do likewise, and especially if he exhibits a willingness to provide generous alms without straining his power, or overtaxing his ability. If, on the other hand, even after the lapse anyone has come under the God-pleasing and solitary life, we have seen fit to shorten still further his sentence, seeing that throughout (the rest of) his life he is destined to suffer harsh treatment such as becomes such a course of living." *The Rudder (Pedalion)*, p. 931. See also Rhallis-Potlis, IV, pp. 435-436.

[50] I. Cozma, "The Pedagogic and Therapeutic character of Saint John the Faster's Canons: from Acribia to Condescension," in *European Journal of Science and Theology*, 8, Supplement 2 (2012), p. 235.

[51] Nicephorus CP, can. 189: "*Quaestio. An oportet iuxta ieiunatoris canonarium regulam dare imbecillioribus, sive vulgo? Responsio. Invaluit iam nunc usus ad normam istius libri plerosque canoni subiiciendi, verum si qui noverint quod pulchrum est, et in errorem inducantur ex hoc libro, emendabuntur*" (ρπθ΄. Ἐρώτησις. Εἰ χρὴ [κατὰ] τὸν κανονικὸν τοῦ Νηστευτοῦ κανονίζειν τοῦς ἀσθενέστερους ἢ πάντας; Ἀπόκρ. Ἐπεκράτησε νῦν ἡ συνήθεια διὰ τῆς βίβλου ταύτης κανονίζεθαι τοὺς πολλούς: πλὴν οἱ ἐν γνώσει τοῦ καλοῦ ὄντες καὶ σφαλλόμενοι διὰ τῆς κανονικῆς βίβλου, ἐπανορθωθήσονται.) J. B. Pitra, *Iuris Ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, t. II, p. 345.

Therefore, it can be affirmed that the answer of Patriarch Nicholas is the building block of Canon 189 of the *Syntaxis*.[52]

Alongside these canons, in the corpus with questions and answers (Ἐρώτησις τῶν μοναχῶν Ἁγιορειτῶν πρὸς τὸν ἁγιώτατον πατριάρχην κύριον Νικολαον) from *Spicilegium Solesmense* of Pitra, we find the answers to the following problems: the fast of Wednesday and Friday if the celebration of a saint falls on these days (*Proemium*); the penance (ἐπιτιμία) for a priest or deacon who continues to sin after receiving ordination (III); the fast of Wednesday and Friday when a feast falls on these days (VI); the penance for those who have confessed to deposed priests and monks, unaware of their uncanonical situation (VIII); the significance of the words of Saint Basil the Great, "befoulment of lips" (X); the relocation of the remains of the deceased one from one place to another (XIV); the situation of those who renounced the abbot (*hegoumen*) position (XV); the authority of the canonical epistles of Clement (XVI); the significance of the words, "the death of a righteous one leaves regrets" (XVII).[53]

Concluding Remarks

Since most canonists agree that the canons of Patriarch Nicholas Grammatikos are the only ones among the supplementary canons that do not raise any questions regarding their authenticity, there is a general agreement that they belong to the Constantinopolitan patriarch.

The Orthodox Byzantine collections contain 11 canons, as found in the *Pedalion* and in the *Syntagma* of Rhallis and Potlis. However, in previous collections, the number of canons varies as follows: 17 canons in the collections of Gedeon and Pitra, 20 canons in *Kormchaia Kniga*, and 21 canons in the manuscript published by Oudot (*Vindob. Hist.*). Venance Grumel has demonstrated that the total number of canons is 27. He arrived at this number by combining the two lists of the questions and answers: a lengthier list (review) with 26 answers and a shorter of only 11. The shorter list, initially drawn by Blastares and later summarized with minor modifications in the *Pedalion* and in the *Syntagma*, also includes Theodore Balsamon's comments to each group of questions and answers. For this reason, the Byzantine canonist is also credited with the arrangement (systematization) of some of the answers.

---

[52] Patriarch Nicholas' answer is found also in *The Canonical Answers of Patriarch Luka Chrysoberghis* (q-r. 13). See A. I. Almazov, *Neizdannye Kanoničeskie Otvety Konstantinopol'skogo patriarxa Luki Xrizoverta i mitropolita Radosskogo Nila* (The Canonical Answers Given by Patriarch Luka Chrysoberghis and the Metropolitan Nil of Rhodos), Odessa, 1903.

[53] Cf. J. B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. IV, pp. 478-480.

Ultimately, the author of the questions has been identified as hieromonk John, Protos of the Holy Mountain, who, together with a group of sixty monks, presented a list of questions about various problems to Patriarch Nicholas Grammatikos. The exact number of questions is not known, nor is it clear if the patriarchal synod's reply was presented in question-answer form, as in the case of the collections.

Therefore, I take the liberty to conclude that there most certainly existed a letter of answers from the Constantinopolitan synod addressed to the Athonite monks and signed by Patriarch Nicholas. Its systematization in question-answer form could have been done at a later date by another author, be it another monk or even Balsamon himself, who, wanting to disseminate these norms, added the corresponding question to each answer.

Especially important for the Church's life, the supplementary canons are not just a mere corpus of norms. Above all, these are also holy canons, their basic principle being biblical and patristic theology as well as the canonical, synodical and patristic norms of the first millennium. The purpose of their composition is none other than to lead the shepherds and faithful to both the attainment and realization of godly grace. From this perspective, any discussion about their authenticity is no longer a priority, for they have been received in the official canonical collections and deemed as mandatory for the entire Orthodox Church as those of the fundamental collections. This category of canonical norms had a considerable influence upon Orthodox canonical legislation, particularly in the penitential field, where their implementation found and continues to find profound support from sacramental confessors.

Therefore, the study of the canons of Patriarch Nicholas Grammatikos constitutes an important contribution to eastern canon law, especially in the area of analysis and reconsideration of the ancient eastern canonical sources, which is the common patrimony for Orthodox canon law, as well as for Eastern Catholic canon law.

The eleven canons of Patriarch Nicholas III Grammatikos[54]

Canon 1

Question: Ought a monk enter the holy sacrificial altar? For this is forbidden by Canons 69 and 33 of the 6th Ecumenical Synod [Trullan], which do not allow for any monk or anyone who bares no seal [as a reader] to

[54] The questions and answers of *Corpus brevis are hereby presented* using the canonical collections edited by Nicodemos and Agapios, Pitra, Andrei Şaguna, Nikodim Milash and Ioan Floca, as well as the English translations of the *Pedalion* by Denver Cummings (ed. 1957) and Ralph J. Masterjohn (ed. 2006).

chant or read from the pulpit. Canon 15 of Laodicea and Canon 14 of the second [council] of Nicaea [7th Ecumenical Council] do the same.

Answer: It is forbidden for a monk who lacks the imposition of the hand to perform the services of an *anagnost* [reader] in the pulpit; but that monk should not be forbidden from entering the altar in order to light candles and tapers, out of consideration for the monastic schema, given he is not guilty of any crime.

(Trullan, Can. 33, 69; Nicaea II, Can. 14; Laodicea, Can. 15, 19, 21, 44; Nicephorus, can. 15)

Canon 2

Question: Ought one refrain from kneeling on Saturday, as is done on the Lord's Day and on Pentecost?

Answer: It is not forbidden by this canon; however, because Saturday is not accompanied by fasting, the majority will refrain from even bending a knee.

(Ap., Can. 66; Nicaea I, Can. 20; Trullan, Can. 55, 66, 90; Gangra, Can. 18; Laodicea, Can. 29; Peter of Alexandria, Can. 15; Basil the Great, Can. 91; Theophilos of Alexandria, Can. 1; Nicephorus, Can. 10)

Canon 3

Question: Must we keep the fast of August?

Answer: The fast of August used to be earlier, but eventually it was moved in order to avoid its coinciding with fasts of the heathen, also observed during this season. Yet even nowadays many people continue to keep this fast.

Canon 4

Question: Ought one who is demonized receive communion? For to this question Saint Timothy answered one way, the Holy Apostles another way, and their successors in yet another way.

Answer: If perchance anyone is so troubled by black bile[55] as to appear to be possessed, he is not forbidden from taking communion. But if perchance anyone is really possessed by demons, he is not worthy of anything holy, since the light is not in communion with the darkness.

(Ap., Can. 79; Trullan, can. 60; Timothy of Alexandria, Can. 2, 3, 4, 14)

Canon 5

Question: Whether a Priest may indifferently eat things offered to the Church, as the prosphora or the sacrificial wine; and whether he may con-

[55] I.e. by the "melancholia," from Greek *μέλας*, *"dark, black,"* and *χολή* *"bile."*

sume those like common bread; and what ought he do when such offerings accumulate in excess of what is needed?

Answer: The excess of the elevated offering ought not to be eaten in any other place than in church, until they are entirely consumed regardless of quantity. But as for leftovers of offerings that have not been elevated, they must all be eaten outside of the church, however, not with milk and cheese and eggs and fish, say, like common bread.

(Ap., Can. 3, 4, 38, 41; Gangra, Can. 7, 8; Carthage, Can. 37; Theophilos of Alexandria, Can. 8)

Canon 6

Question: If perchance anyone is tonsured as a monk at wherever he may be, but finds that he is being harmed with respect to his soul and he wishes to depart on account of the harm being done, but receives a prohibitive tether from his Superior [not to leave], what should he do — ignore the harm done onto his soul, or ignore the Superior's tether?

Answer: He ought to first tell his Superior [Bishop] the cause of the harm he is suffering, and if the harm and the peril are manifest, then he ought to depart from there and not worry about the [Superior's] tether. [not take the Superior's tether into account]

(Chalcedon, Can. 4; Nicaea II, cann. 19, 21; Carthage, Can. 13; Constantinople I-II, Can. 2, 3, 4; Nicephorus, Can. 17, 18)

Canon 7

Question: If, upon dying, an Abbot (Gk. hegoumenos) has appointed another Abbot in his place and has given him a prohibitive tether not to leave [the monastery], but later, being reproached by his own conscience as too weak and feeble to govern the monastery, such successor does indeed depart, what ought to be done about that tether?

Answer: That tether is an unreasonable and an impossible one. Hence, the person who has been tied by it will be released from it, if he appears before the Bishop explaining his predicament.

(Ap., Can. 32; Sardica, Can. 14; Carthage, Can. 141)

Canon 8

Question: When a priest has been deposed for canonical crimes or when he voluntarily resigns from priesthood because his own conscience accuses him, ought he recite the words "Blessed be God," or the words "God have mercy on us," or "Christ is the true God," or ought he cense with the incense or take the communion in the altar?

Answer: No! These things must not be done by either one or the other; instead, the deposed priest ought to be demoted to the position of laymen.

(Ap., Can. 5, 17, 62; Nicaea I, Can. 9, 12; Ephesos, Can. 9; Chalcedon, Can. 7, 14; Trullan, Can. 21, 26; Neocaesarea, Can. 9; Carthage II, Can. 36; Constantinople I-II, Can. 16; Basil, Can. 3, 27; Cyril of Alexandria, Can. 3)

Canon 9

Question: What is meant by what St. Basil the Great says in regard to minor amercements (ἐπιτιμία): "depending on the mistake and its gravity, let it be [removed] from blessing (εὐλογία)"?

Answer: For one to be deprived of the blessing given in church.[56]

Canon 10

Question: Ought those who are prohibited from communion eat elevated offerings?

Answer: In the life of St. Theodore the Syceote we find it written that such persons are prohibited from eating such offerings. Read also canon 18 [19] of Nicephorus.

(Ap., Can. 3, 4, 38, 41; Gangra, Can. 7, 8; Laodicea, Can. 14; Carthage, Can. 37; Nicephorus, Can. 18[19])

Canon 11

Question: Ought one canonize penitents in accordance with the Kanonikon, or canons of the Faster?

Answer: Since the Kanonikon encourages too much leniency, it has led many to perdition. For this reason, those who have knowledge of what is good and fail to do so, ought to be corrected.

Bibliography

Almazov, Aleksandr I., *Neizdannye Kanoničeskie Otvety Konstantinopol'skogo patriarxa Luki Xrizoverta i mitropolita Radosskogo Nila*, Odessa, 1903.

Angold, Michael, *Church and Society in Byzantium under the Comneni 1081-1261*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Ceccarelli-Morolli, Danillo, *"Breve profilo di Teodoro Balsamon, canonista in Costantinopoli durante il XII secolo,"* in *Ephemerides Iuris Canonici*, XLIX, 1/3 (1993), pp. 103-109.

——, "Syntagma Canonum (Mateo Blastares)," in *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. 11, Cizur Menor, 2012, pp. 530-531

——, *Il diritto dell'Impero Romano d'Oriente. Introduzione alle fonti e ai protagonisti*, Kanonika 21, Roma 2016.

Cozma, Ioan, *Canoanele întregitoare ale patriarhilor de Constantinopol Ioan Ajunătorul, Nichifor Mărturisitorul şi Nicolae Grămăticul*, Alba Iulia, Editura Reintregirea, 2010.

——, "The Pedagogic and Therapeutic character of Saint John the Faster's Canons: from Ac-

[56] According to Balsamon, the *Ecclesiastical Eulogiae* (church's blessings) are all the things given or done by bishop and presbyters, in effort to bolster the faith and support the prayer of the laity. Cf. Nicodemus-Agapius, *The Rudder (Pedalion)*, D. Cummings (transl.), p. 974, n. 2.

ribia to Condescension," in *European Journal of Science and Theology*, 8, Supplement 2 (2012), pp. 227-238.

Darrouzès, Jean, "Un Faux Acte Attribué au Patriarche Nicolas (III)," in *REB*, 28 (1970), pp. 221-237.

Floca, Ioan N., *Drept Canonic Ortodox. Legislaţie şi Administraţie Bisericească*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, vol. I, 1990.

——, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note şi Comentarii*, Sibiu, 1993[1], 2005[3].

Gautier, Paul, "Le Chartophylax Nicéphore. Œuvre canonique et notice biographique," in *REB*, 27 (1969), pp. 159-195.

Grumel, Venance, *Les Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I, «*Les Actes des Patriarches*», fasc. III, Socii Assumptionistae Chalcedonenses, 1947.

Janin, Raymond, "Nicolas III Grammaticos," in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 11, Paris, 1931, coll. 614-615.

Jugie, Martin, "Nicéphore Chartophylax," in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 11, Paris, 1931, col. 452.

Kniazeff, Alexis, *Cours de Droit Canon – Les Sources*, I, Paris, S. Serge, 1983.

Migne, Jean-Paul (ed.), *Patrologiae cursus complectus: Series graeca*, t. 111, 119, 138, Parisiis, 1854-1871.

Milaş, Nicodim, *Dreptul Bisericesc Oriental*, Bucureşti, Tipografia Gutenberg, 1915.

——, *Canoanele Bisericii Ortodoxe Insoţite de Comentarii*, vol. II (2), Arad, Tipografia Diecezană, 1936.

Morris, Rosemary, *Monks and Laymen in Byzantium 843-1118*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Nicodemus-Agapius, *The Rudder (Pedalion)*, D. Cummings (transl.), Chicago, Orthodox Christian Educational Society, 1957.

——, *The Rudder (Pedalion)*, R. J. Masterjohn (transl.), Orthodox Christian Educational Society, 2006 (electronic edition only).

Oudot, Ioannes, *Patriarchatus Constantinopolitani Acta Selecta*, FCCO II.III, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1941.

Pedalion (Πηδάλιον), Athens, 1866.

Pidalion (Cârma Bisericii Ortodoxe), f. l., Editura "Credinţa strămoşească," 2004.

Pitra, Johannes B., *Spicilegium Solesmense Complectens Sanctorum Patrum Scriptorumque Ecclesiasticorum*, t. IV, Parisiis, 1858.

——, *Iuris Ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta*, t. II, Romae, Typis S. Congregationis de Propaganda Fide, 1868.

Rhallis, G. A. – Potlis, M. (eds.), *Syntagma of the Divine and Sacred Canons*, voll. IV-V, Athens, 1854, 1855.

Popovici, Nicolae, *Manual de Drept Bisericesc Ortodox Oriental, cu Privire Specială la Dreptul Particular al Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, Arad, 1925.

Şaguna, Andrei, *Compendiu de Dreptul Canonic al Unei Sântei, Soborniceşti şi Apostoleşti Biserici*, 2-ed., Sibiu, 1885.

50 West 89th Street
New York, NY
ioancozma@yahoo.com

Ioan Cozma

Summary

The following study adds to existing research based on the writings attributed to Nicholas III the Grammarian, Patriarch of Constantinople. The studies that pertain to Patriarch

Nicholas are almost nonexistent in the ecclesiastical literature. The only direct references available are in the Byzantine canonical collections as well as in the research conducted by canonists Nikodim Milash and Venance Grumel, appended with my own investigation into the supplementary canons of the patriarchs of Constantinople, as published in Romanian in 2010. This present study provides a historical and canonical analysis of Patriarch Nicholas' canons, emphasizing their canonical and liturgical value. Therefore, while defining the pertinent terminology, the study unfolds with a general analysis of the canonical writings of patriarch Nicholas, with a concentration on the canons of the Byzantine canonical collections. The aim of this study is to examine their authenticity, characteristics, and their importance to both Orthodox and Catholic eastern canon law. This literature is complete with a more literal translation of these canons from their original Greek into English.

Keywords: Patriarch Nicholas Grammatikos, Holy Canons, Supplementary Canons, Athonite monks.

Anna Sirinian

Libri per il paradiso: aspetti di mentalità nei colofoni armeni del XIII secolo*

Introduzione

Nei lunghi e dettagliati testi dei loro colofoni i copisti armeni, come è noto, ci hanno lasciato non solo un vero e proprio tesoro di dati puramente evenemenziali — quali nomi e date di regnanti e di *katholikos*, o di dignitari civili ed ecclesiastici, ovvero notizie su monasteri, scuole, invasioni, assedi, terremoti, carestie e così via —, ma anche importanti tracce circa il loro modo di concepire la realtà, la loro visione del mondo, l'insieme delle loro convinzioni e credenze: in una parola, elementi della loro mentalità[1].

I colofoni del XIII secolo, cui, in particolare, si farà riferimento in questa sede, costituiscono un terreno di indagine piuttosto ampio: già solo quelli che sono stati inseriti da Artašes Mat'evosyan nella sua raccolta di colofoni di questo secolo — molto ricca ma certamente non esaustiva — apparsa a Erevan nel 1984, e che sono qui presi in esame, ammontano a 832[2]. Dalla loro analisi emerge che gli scribi che li hanno redatti formano una comunità culturalmente piuttosto unitaria, sia sotto il profilo della lingua — usano infatti un *grabar* nel complesso poco influenzato da inflessioni o forme lessicali dialettali —, sia nel loro modo di scrivere, che scaturisce da una medesima formazione retorica e culturale[3]. Nel redigere i loro colofo-

---

* Il presente articolo è la rielaborazione scritta, in italiano, di un intervento presentato in inglese da chi scrive in occasione del workshop, organizzato dalla British Academy e dall'Università di Oxford, intitolato *The World through the Eyes of Medieval Armenian Scribes. Approaches to Studying Medieval Armenian Colophons*, svoltosi il 27 aprile 2017 presso il Pembroke College di Oxford.

[1] Per una breve rassegna degli studi sui colofoni armeni mi permetto di rinviare ad A. Sirinian, *On the Historical and Literary Value of the Colophons in Armenian Manuscrpts*, in V. Calzolari (ed.), with the Collaboration of M.E. Stone, *Armenian Philology in the Modern Era. From Manuscript to Digital Text*, Brill, Leiden – Boston 2014, pp. 65-100: 67-71. Un recente incontro ha proposto il tema dello studio comparato dei colofoni armeni con quelli appartenenti alle diverse aree orientali, cfr. *Colofoni armeni a confronto. Le sottoscrizioni dei manoscritti in ambito armeno e nelle altre tradizioni scrittorie del mondo mediterraneo. Atti del Colloquio internazionale, Bologna 12-13 ottobre 2012*, a cura di A. Sirinian, P. Buzi, G. Shurgaia, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2016 (OCA, 299).

[2] A. Mat'evosyan, *Hayeren jeṙagreri hišatakaranner, ŽG dar* [= Colofoni di manoscritti armeni, XIII secolo], Erevan 1984.

[3] Entrambi gli studi di L. Hovsep'yan, *ŽG dari hayeren jeṙagreri hišatakaranneri lezun* [=

ni essi ricorrono infatti a modelli e stilemi e *topoi* comuni: comune è, ad esempio, lo schema compositivo del colofone, comuni sono alcuni elementi di lessico e figure di stile, comune è il corredo di immagini e formule cui essi attingono e che, come si sa, costituiscono una spiccata caratteristica del linguaggio dei colofoni[4].

Pertanto, per il fatto di rispecchiare una tradizione largamente condivisa tra i numerosi *scriptoria* e centri scolastici sia della Grande Armenia che del Regno di Cilicia, i colofoni del XIII secolo — pur con delle naturali differenze legate alle personalità dei singoli scribi — assumono anche il valore di testimonianza collettiva di una mentalità e risultano particolarmente significativi ai fini dell'analisi antropologica.

In questo breve lavoro, abbiamo cercato di reperire all'interno di questi testi stessi alcune delle motivazioni del loro particolare successo nell'area armena. Sappiamo infatti che, diversamente da quanto si osserva presso altre civiltà scrittorie, i colofoni sono particolarmente numerosi e abbondanti anche in estensione all'interno dei manoscritti armeni, al punto di costituire non solo una parte integrante e pressoché obbligata del codice, ma anche di rappresentare, secondo alcuni, un genere letterario a sé[5]. In effetti, all'incirca otto codici armeni su dieci contengono un colofone, proporzione che risulta invece rovesciata nel mondo greco-bizantino, dove uno o due manoscritti su dieci ne possiedono uno, e generalmente breve, che racchiude pochi e scarni dati: il nome del copista e/o la data, quando presenti, e poche altre notizie in più[6]. Spiccano tanto più, al confronto con essi, la loquacità e l'esuberanza delle informazioni trasmesse dai colofoni armeni che, oltre ai fondamentali dati topico-cronici e prosopografici legati all'attività di copia, registrano, all'interno di uno schema consolidatosi nel tempo e che si ripete in modo più o meno costante, molte altre informazioni. Tale

---

La lingua dei colofoni armeni del XIII secolo] e G. J̌ahukyan, *Barbaṙayin erevuytʻner haykakan hišatakarannerum* [= Fenomeni dialettali nei colofoni armeni], usciti a Erevan nel 1997 all'interno della serie *Handes haykakan hišatakaranneri / Accessing Armenian Colophons*, concordano nel ritenere che, pur con alcuni scarti e certe naturali evoluzioni verso l'armeno medievale, la lingua dei colofoni di questo periodo resta fondamentalmente quella antica, il *grabar*.

[4] Sull'uso delle formule nei colofoni cfr. Sirinian, *On the Historical and Literary Value* cit., pp. 76-85.

[5] Ne è convinto, tra gli altri, Avetis K. Sanjian, nel suo fondamentale lavoro *Colophons of Armenian Manuscripts, 1301-1480. A Source for Middle Eastern History*, Selected, Translated and Annotated by A.K. Sanjian, Cambridge MA 1969.

[6] Mancano, purtroppo, al riguardo, statistiche condotte su campioni ampi e differenziati, particolarmente interessanti se eseguite anche su campionari di aree culturali diverse. Per il dato riferito a testo — frutto di un sondaggio piuttosto limitato — che registra circa otto manoscritti armeni su dieci dotati di un colofone, cfr. A. Sirinian, *Caratteristiche dei colofoni armeni e un gruppo in particolare: i colofoni della critica alle autorità politiche e religiose*, in Sirinian, Buzi, Shurgaia, *Colofoni armeni a confronto* cit., pp. 13-45: 13-14 nota 2.

schema è, nei suoi elementi di base, il seguente (ma si tenga presente che l'ordine di disposizione dei suoi componenti può cambiare, così come può all'occasione rilevarsi l'assenza di alcuni di loro):

— dossologia trinitaria iniziale;
— data di copia;
— luogo di copia;
— autorità religiosa del momento;
— autorità politica del momento;
— nome dello scriba;
— nome del committente;
— *excursus* storico (talvolta molto esteso);
— richiesta al lettore di preghiere per il committente, i suoi familiari e/o confratelli;
— richiesta al lettore di preghiere per lo scriba, i suoi familiari e/o confratelli;
— assicurazione del contraccambio da parte della misericordia divina ("chi ricorda sarà ricordato").

Un primo elemento degno di nota è il fatto che, in àmbito armeno, i copisti stessi identificano i colofoni da loro redatti con un nome specifico, quello di *yišatakaran*, ovvero, letteralmente, «luogo del ricordo»[7]. Altre tradizioni letterarie (quella bizantina, araba, copta e persiana, ad esempio) non sembrano documentare un nome antico per questo componimento, attribuitogli solo dagli studi codicologici moderni, che lo designano genericamente come «nota» o, più tecnicamente, «sottoscrizione», «annotazione finale», «termine» della scrittura (κολοφών, appunto, in greco, dove le sottoscrizioni sono anche chiamate più genericamente σημειώματα)[8]. Rispetto a queste definizioni, il vocabolo armeno *yišatakaran* sposta invece l'attenzione alla sfera delle relazioni umane, e in effetti quello del «ricordo» costituisce il concetto-cardine di questi componimenti, espresso mediante diversi termini corradicali (come *yišel*, *yišatakel*, *yišumn*, *yišatak* e derivati) inseriti in varie espressioni, in parte formulari.

---

[7] È noto che il termine *yišatakaran* è usato dallo storico Step'anos Ōrbēlean (XIII sec.) nel I capitolo della sua opera per indicare i colofoni dei manoscritti tra i tipi di fonti di cui si è avvalso, cfr. *Step'annosi Siwneac' episkoposi, Patmut'iwn tann Sisakan* [= Storia del Siwnik', di Step'anos vescovo], a cura di M. Ēmin, Moskva 1861, p. 5. Di tale uso specifico del termine si possono tuttavia reperire attestazioni più antiche: ad esempio, uno dei primi colofoni datati indicato come *yišatakaran* dal suo stesso copista è il n° 137 a p. 116 della raccolta di A. Mat'evosyan, *Hayeren jeṙagreri hišatakaranner, E-ŽB dd.* [= Colofoni di manoscritti armeni, V-XII secc.], Erevan 1988, risalente all'anno 1094.

[8] Si considerino i lavori dedicati ai colofoni greci da Phlorentia Euangelatou-Notara, come ad es. la *Συλλογὴ χρονολογημένων «Σημειωμάτων» Ἑλληνικῶν κωδίκων 13ου αἰῶνος*, Atene 1984.

Partendo dall'analisi del «ricordo» che, come vedremo, è richiesto dagli scribi ai lettori della loro opera, vorremmo segnalare altri concetti ad esso collegati sui quali insistono questi componimenti, facilmente identificabili, d'altra parte, proprio grazie all'uso del linguaggio formulare. Mettendoli qui di seguito in evidenza, ci auguriamo di gettare luce sul valore attribuito ai colofoni nel mondo armeno, che può, almeno in parte, spiegare il motivo del loro successo in quest'area.

1. *Richiesta di ricordo, ovvero richiesta di preghiere*

L'insistente richiesta — quasi la supplica — di essere ricordati, che gli scribi rivolgono continuamente ai futuri lettori dei loro manoscritti e che costituisce in genere la parte finale, e dunque il culmine, del colofone, non è un appello generico a che la memoria del loro lavoro non cada nell'oblio, ma è un'esplicita richiesta di preghiere finalizzata alla salvezza della propria anima: al verbo *yišel*, «ricordare» infatti, è quasi sempre associato il vocabolo «preghiera»/«preghiere» (il sostantivo *aławt'k'* è un *plurale tantum* in armeno), nelle diverse, comunissime espressioni di *yišel yaławt's* o *yišel aławt'iwk'* «ricordare nelle preghiere» / «ricordare con le preghiere»). Tale vocabolo e concetto va considerato sottinteso anche nei casi in cui non compaia espressamente, come ad esempio nella semplice locuzione dal valore finale *i yišatak* seguita da genitivo «(questo libro fu scritto) a ricordo di...» o nella perifrasi *yišman aržani aṙnel*, «rendere degno di ricordo», usata dai copisti — che amano la *variatio* — in alternativa al semplice *yišel*. Solo qualche esempio, tra i più comuni:

Yovhannēs grič' yišec'ēk' yaławt's (n° 72, p. 114)[9].
«ricordate nelle preghiere lo scriba Yovhannēs».

Ayl ałač'em zamenesean ... yišesǰik' i surb yaławt's jer (n° 72, p. 114).
«e supplico voi tutti... ricordate nelle vostre sante preghiere».

ałač'em yišel aławt'iwk' i Tēr (n° 105, p. 144).
«supplico di ricordare con preghiere a Dio...».

Alcuni scribi lasciano, oltretutto, indicazioni più precise sul modo in cui la preghiera debba, secondo loro, essere eseguita. Un esempio per tutti:

[9] I riferimenti tra parentesi rinviano alla raccolta di Mat'evosyan (cfr. *supra*, nota 2), rispettivamente al numero d'ordine con cui i colofoni sono repertoriati e alla pagina in cui compare la citazione; qualora essa non provenga dal colofone principale (i manoscritti armeni possono, infatti, esibire anche altre sottoscrizioni «minori» e/o secondarie coeve anch'esse alla realizzazione del codice), dopo il numero d'ordine comparirà anche la lettera alfabetica corrispondente alla loro collocazione nell'elenco predisposto dallo studioso.

yišesǰik' i surb yaławt's jer zis Bṙnawors, ew zkenakic' im zTłatikinn, ew cnawłsn mer, ew zełbarsn, ew zamenayn azgayins, aselov T'ołut'iwn ara K'ristos amenayn yanc'anac' noc'a, amēn (n° 147, p. 194).

«Ricordate nelle vostre sante preghiere me, Bṙnawor, e la mia consorte Tłatikin, e i nostri genitori, e i fratelli, e tutti i parenti dicendo: "Concedi, Cristo, la remissione di tutti i loro peccati, amen"».

La finalità delle preghiere chieste al lettore, come riferiscono esplicitamente quest'ultimo esempio e il successivo, è la remissione dei peccati (*i t'ołut'iwn mełac'*), elemento indispensabile per la salvezza dell'anima sulla scorta del Salmo 32 (31), 1: *Erani um t'ołut'iwn ełew mełac'*, «Beato colui al quale sono stati rimessi i peccati», la cui citazione ricorre più volte in questi testi (n[i] 180, p. 226; 275, p. 335; 495, pp. 609-610; 505, p. 622). Un esempio fra tanti:

Ew zbazmameł grič's Grigor Č'oruk ałač'em yišel i mełac' t'ołut'iwn, ew Astuac zjez (n° 683, p. 848).

«E (vi) supplico di ricordare me, lo scriba grande peccatore Grigor Č'oruk, per la remissione dei peccati, e Dio (ricorderà) voi».

La fiducia nell'efficacia delle preghiere è chiaramente espressa in un colofone «d'autore», a firma del celebre scrittore e teologo Yovhannēs Erznkac'i Pluz (ca. 1230-1293)[10], apposto al termine della copia da lui allestita delle *Orazioni* di Gregorio di Nazianzo[11]. Rivolgendosi al lettore, egli afferma:

Ard, krkin ałač'em, t'ołut'iwn hayc'ea vasn im meławoris, zi sovorut'iwn ē barerarin Astucoy i jeṙn ayloc' aławt'ic', ayloc' mełac' t'ołut'iwn šnorhel (n° 279, p. 340).

«E (ti) supplico ancora, chiedi la remissione (dei peccati) per me peccatore, giacché è solito Dio benefattore concedere, per mezzo delle preghiere degli uni, la remissione dei peccati degli altri...».

E ancora, in un altro *yišatakaran*:

Ayl ew ałač'em yišel zmez aṙaǰi Kristosi, zi i jeṙn hayc'man aławt'ic' jeroc' t'et'ewasc'uk' i canrut'enē mełac' ew aržanawork' handipesc'uk' gtanel ołormut'iwn yawurn ayc'elut'ean ənd surbs ew ənd sirelis anuann K'ristosi Astucoy meroy, orum p'aṙk' yawiteans (n° 120, p. 164).

«E (vi) imploro di ricordarci davanti a Cristo, affinché per mezzo della supplica delle vostre preghiere possiamo alleggerirci dal peso dei peccati e divenire degni

[10] La principale monografia su di lui resta quella di A. Srapyan, *Hovhannes Erznkac'i. Usumnasirut'yun ev bnagrer* [=Yovhannēs Erznkac'i. Studi e testi], Erevan 1958.

[11] Ms. Erevan, Matenadaran, 823.

di ottenere misericordia nel giorno del castigo (Is 10, 3), insieme con i santi e gli amanti del nome di Cristo Dio nostro (Sal 5, 12), cui va la gloria nei secoli dei secoli».

Si noti che, tra i vari aggettivi che accompagnano il sostantivo «preghiera»/«preghiere» — spesso composti, come è caratteristico del linguaggio dei colofoni —, oltre ai più comuni *surb* «sante» o *mak'rap'ayl* «splendidamente pure», risulta frequente *mełsak'awič'* riferito, appunto, al loro esito più atteso, e cioè «che tolgono i peccati», «espiatrici»; significativi sono anche, in questo contesto, i composti *srat'ṙič'* e *erknat'ṙič'*, rispettivamente «che volano rapide» e «che volano in cielo». Un esempio fra tanti:

ew zaṙaǰnord uxti anapatis ztēr Yakovb ałač'em yišel i mełsak'awič' yaławt's jer (n° 336, p. 422).

«e (vi) imploro di ricordare nelle vostre preghiere espiatrici, il superiore della comunità di questo monastero, *tēr* Yakovb».

2. *La preghiera è nominativa*

Un aspetto evidente dei colofoni armeni è che essi abbondano di antroponimi[12]. I numerosi personaggi citati sono in genere chiamati per nome. Lo scriba, in particolare, si presenta subito con il suo nome, rompendo in questo modo l'anonimato che vige, come segno di modestia, in altre culture, ad esempio in quella bizantina. Ciò, nel mondo armeno, può essere spiegato in vari modi. Innanzitutto col fatto che l'operazione dello scrivere non è considerata un lavoro vile, meccanico, «banausico» secondo l'espressione greca, ma un'arte benemerita e prestigiosa, insegnata nelle scuole[13]. In effetti, nei nostri colofoni, alcuni scribi onorano la memoria dei loro famosi maestri (il celebre miniatore e copista T'oros Ṙoslin, attivo nel terzo quarto del XIII secolo, ad esempio, ricorda lo *č'k'nałageł grič' Kiwrakos*, «il leggiadrissimo copista Kiwrakos» suo maestro, n° 272, p. 330), mentre nel

[12] Questo li rende documenti interessanti sotto il profilo degli influssi culturali, nei confronti dei quali l'antroponimia armena è sempre stata particolarmente ricettiva, cfr. J.J.S. Weitenberg, *Cultural Interaction in the Middle East as Reflected in the Anthroponomy of Armenian 12th-14th Century Colophons*, in *Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, ed. by J.J. van Ginkel, H.L. Murre-van den Berg, T.M. van Lint, Leuven – Paris – Dudley, MA 2005 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 134), pp. 265-273 e, più recentemente, Kh. Harutyunyan, *Gli antroponimi nei colofoni armeni: gruppi semantici e nuovi nomi*, in Sirinian, Buzi, Shurgaia, *Colofoni armeni a confronto* cit., pp. 47-72.

[13] Cfr. A. Mat'evosyan, *Hayeren jeṙagreri hišatakarannerə miǰnadaryan hay mšakuyt'i usumnasirut'yan skzbnałbyur* [= I colofoni dei manoscritti armeni fonti per lo studio della cultura armena medievale], Erevan 1998 (Handes haykakan hišatakaranneri / Accessing Armenian Colophons), pp. 34-104 in particolare.

definire se stessi, in segno di modestia, scribi «imperiti» (*anaruest*), «stolti» (*txmar*) o «dal falso nome» (*sutanun*), cioè indegni di essere chiamati tali (n^{i} 183, p. 229; 218 p. 268; 536, p. 661) — mutuando in quest'ultimo caso la stessa formula di umiltà che usano per la loro condizione ecclesiastica «dal falso [= immeritato] nome di sacerdote» o altro — provano indirettamente l'alta considerazione in cui era tenuta tale disciplina.

A parte, tuttavia, il prestigio goduto dall'arte della scrittura — che, nel mondo armeno, si ricordi, è in primo luogo un dono divino che si lega alla figura del *vardapet*, o «maestro», per eccellenza Mesrop Maštoc', inventore nel 405 d.C. dell'alfabeto e artefice dell'apertura di scuole in tutto il territorio armeno —, l'altro fattore che spinge lo scriba armeno a scrivere nel colofone il proprio nome, pur contornandolo di epiteti di umiltà, è la convinzione che il ricordo, cioè la preghiera, per mirare alla salvezza dell'anima di qualcuno, non può che essere individuale e nominativo. Nei colofoni si insiste in effetti perché i lettori ricordino individualmente per nome i vari personaggi citati:

> *Ałač'em... yišel darjeal yanuanē zays patuakank's* (n° 47, p. 86).
> «Vi supplico di ricordare ancora per nome queste onorevoli persone...».

Dio, si ribadisce nei nostri testi, conosce tutti per nome (Gv 10, 3):

> *Eres ankeal, ałač'em zk'ristosasērsd, zi yišesǰik' srti mtawk' zgroł taṙis zYusēp' aławt'iwk' i Tēr. Ew na ink'n, or zamenesean gitē ew čanač'ē yanuanē koč'elov zjez zamenesean yišesc'ē...* (n° 433, p. 529).
> «Prostrato faccia a terra supplico voi che amate Cristo, che ricordiate con affetto nelle vostre preghiere a Dio il copista di questo libro, Yusēp', ed Egli stesso che sa e conosce tutti chiamandoli per nome, ricorderà voi tutti...».

Una così folta presenza di nomi nei colofoni va anche messa in relazione al ricorrere dell'invocazione affinché questi stessi siano iscritti «nel libro della vita», *i dprut'ean kenac'*, secondo l'espressione ricorrente sia nel Vecchio che nel Nuovo Testamento (Sal 69 [68],29; Es 32,33; Ap 3,5; 13,8; 21,27; Fil 4,3). Ritroviamo tale espressione anche in alcuni autori di opere letterarie, quali Gregorio di Narek (ca. 945-1003)[14] e Grigor Magistros (ca. 990-1059)[15]. Ecco solo alcuni tra i numerosi esempi rintracciabili nei colofoni:

---

[14] Cfr. Grigor Narekac'i, *Matean ołbergut'ean* [= Libro della lamentazione], 78, 3, in *Matenagirk' Hayoc'*, ŽB hator: *Ž dar / Armenian Classical Authors*, Vol. 12: *10th Century*, Antelias – Lebanon, 2008, p. 489 (v. 60).

[15] Si tratta della *Lettera* n° 11 del suo epistolario nell'edizione di K. Kostaneanc', *Grigor Magistrosi T'łt'erə* [= Lettere di Grigor Magistros], Ałek'sandrapōl 1910, pp. 36-44, corrispon-

Yišatakesc'in... ew oroc' mi angam anuank'n greal en i dprut'ean kenac', orpēs zi ənd nosin ew anuank' jer yišatakołac'd greal lic'in yanmah girn i K'ristos i Tēr mer (n° 19 p. 53).

«Siano ricordati... i cui nomi sono stati scritti nel libro della vita, affinché insieme con loro anche i nomi di voi che (li) ricordate siano scritti nel libro immortale, per Cristo Signore nostro».

Yovhannēs p'ilisop'a, or anhas xonarhut'eamb spasaworeac' mez, ew sa yišesc'i ew gresc'i i gir kenac' (n° 18, pp. 47).

«Il filosofo Giovanni, che con irraggiungibile umiltà ci ha accudito, anche lui sia ricordato e venga scritto nel libro della vita».

K'ristos Astuac gresc'ē zanun nora i gir genac' ənd surbs iwr, amēn (n° 103f, p. 142).

«Cristo Dio scriva il suo nome nel libro della vita con i santi suoi, amen».

Individuale e nominativa è, a sua volta, anche la «scrittura» o «ricevuta» dei peccati (Col 2, 14), anch'essa più volte evocata, della quale, invece, si implora la cancellazione:

J̌nǰea, Tēr, zjeṙagir yanc'anac' noc'un ew aržanaworea meci ołormut'ean k'um yahawor galstean k'um, or es awrhneal ənd Hawr ew Surb Hogwoyn ayžm, ew mišt ew yawiteans (n° 48, p. 86).

«Cancella, Signore, la scrittura dei loro peccati e rendili degni della tua grande misericordia, nella tua tremenda venuta, tu che sei benedetto con il Padre e lo Spirito Santo ora e sempre e nei secoli».

Le due azioni sono menzionate in connessione nei due esempi seguenti:

ǰnǰea zjeṙagir yanc'anac' noc'a ew grea zanuans noc'a i gir kenac'n anvaxčanic' (n° 764c, pp. 906-907).

«cancella la scrittura dei loro peccati e scrivi i loro nomi nel libro della vita eterna».

ew grea znosa i dprut'ean kenac' yawitenic', ew ǰnǰea zjeṙagir yanc'anac' noc'a (n° 151, p. 197).

«e scrivi i loro nomi nel libro della vita eterna e cancella la scrittura dei loro peccati».

---

dente alla *Lettera* n° 18 nella recente edizione di G. Muradyan in *Matenagirk' Hayoc'*, ŽZ hator: *ŽA dar / Armenian Classical Authors*, Vol. 16: *11th Century*, Erevan, 2012, pp. 83-481: 256-262. L'espressione *i dprut'ean kenac'* vi compare alla fine. Di questa lettera, che contiene un compianto funebre dello zio paterno di Grigor, Vahram Pahlawuni, è stata ultimata una traduzione inglese con commento ad opera di Theo van Lint (*A Funeral Lament for the Sparapet Vahram Pahlawuni. Epic, Folklore and Remembrance in Grigor Magistros' Work*), di prossima pubblicazione.

La stessa invocazione a Dio, riferita dall'autore a se stesso (*J̌nǰea zjeṙagir yanc'anac' imoc' ew grea zanun im i dprut'ean kenac'*, «Cancella la ricevuta dei miei peccati, e scrivi il mio nome nel libro della vita»), si trova espressa nella celebre *Confessio fidei* (*Hawatov xostovanim*) del *katholikos* Nersēs Šnorhali (1102-1173), a indicare ancora una condivisione di temi tra i colofoni e la letteratura[16].

3. *Terrore del Giorno del giudizio*

La misericordia di Cristo cui lo scriba, con l'ausilio delle preghiere dei suoi lettori, mira, è riferita a Cristo giudice nel Giorno del giudizio universale, evocato — come accade per ogni nucleo tematico dei colofoni — mediante una serie di elementi formulari, ora ripetuti ora variati. L'evento ultimo che porrà fine a questo mondo è sempre descritto con terrore: ricorrono infatti gli aggettivi significanti «tremendo», «spaventoso» e simili, come *ahagin*, *ahawor*, *ahel*, *soskali*, spesso abbinati in coppia. Gli esempi, anche qui, non si contano:

i mec ew i soskali awurn datastani (n° 34, pp. 71-72).

«nel grande e tremendo giorno del giudizio».

(...) *ołormut'iwn gtayc' i K'ristosē Astucoy meroy amenaṙat barerarut'eambn iwrov, t'ołut'iwn snorhel bazum ew ant'iw yanc'anac' meroc', yormē dołam ew sarsim i yahagin ew soskali datastanēn Astucoy i tiezerakan hraparakn* (n° 549, p. 673).

«(...) possa ottenere io misericordia da Cristo nostro Dio per la sua generosissima bontà, affinché conceda la remissione dei miei molti e innumerevoli peccati, per i quali tremo e sussulto a causa del tribunale spaventoso e tremendo nel Giudizio universale».

K'ristos Astuac, i k'o yahawor ew i sarsap'eli galsteand ołormea Krawnawori ew əst marmnoy mawr iwroy tikin Nška ew əst hogoy mawr iwroy tikin Covinar (n° 733, p. 888).

«Cristo Dio, nella tua terribile e terrificante venuta abbi pietà di Krawnawor, e

---

[16] Cfr., tra le tante edizioni, *Hawatov xostovanim. Ałōt'k' teaṙn Nersisi kat'ołikosi* (...) / *Preces Sancti Nierses Armeniorum Patriarchae* (...), Venetiis 1810, pp. 11-12 (§ 6). — Si noti che la «ricevuta dei peccati» (τὸ χειρόγραφον τῶν ἁμαρτιῶν) è tema che percorre anche la patristica greca. Per alcuni esempi cfr. Greg. Nyss., *In inscr. Psalm.* (ed. J. McDonough, in *Gregorii Nysseni Opera*, V, Leiden 1962, p. 119, ll. 10-11); Epiph., *Homilia in divini corporis sepulturam*, (*Patrologiae cursus completus* [...]. *Series Graeca* [...], accurante J.-P. Migne, I-CLXI, Lutetiae Parisiorum 1857-1866 [d'ora in poi: PG]: 43, col. 464, l. 1); Chrys., *coemet.* (PG 49, col. 398, l. 27); *trid.* (PG 50, 822, l. 53); *homiliae in Jo.* (PG 59, col. 84, l. 39); *In parabolam Samaritani* (PG 62, col. 757, l. 28).

di sua madre secondo la carne, signora Nušik, e di sua madre spirituale, signora Covinar».

Yisus K'ristos, i k'o yahawor ew soskali galsteand, yahel datastanid ew yankašaṙ atenid (n° 220, p. 271).

«Gesù Cristo, nella tua tremenda e spaventosa venuta, nel tuo giudizio terribile e nel tuo tribunale incorruttibile...».

Non manca la menzione dei tormenti senza fine e del fuoco eterno della Geenna:

ew ałač'em ararēk' yišeloy aržani zmez zamenesean, ew xndrec'ēk' t'ołut'iwn mełac' meroc' yołormacēn Yisusē K'ristosē Astucoy mermē, zi t'erews apresc'uk' anspaṙ tanǰanac'n (n° 30, p. 64).

«E vi prego, rendete tutti noi degni di ricordo, e chiedete la remissione dei nostri peccati a Gesù Cristo misericordioso, Dio nostro, affinché scampiamo ai tormenti senza fine».

ołormesc'i mez Tēr K'ristos, ew tac'ē mez varjs bareac' yiwr aṙat pargewac'n, ew p'rkesc'ē i spaṙnaleac' geheni hroyn (n° 74, p. 116).

«Abbia pietà di noi Cristo Signore, e ci conceda la retribuzione delle buone azioni dai suoi generosi doni, e ci salvi dalle minacce del fuoco della Geenna».

È interessante notare come nei colofoni trovi accoglienza la definizione del Giorno del giudizio come «Giorno senza sera» (*anereak*), la quale, pur non essendo di matrice biblica, ricorre assai frequentemente; tale definizione è attestata anche nella tradizione greca, con la quale l'esatta corrispondenza lessicale di *anereak* con ἀνέσπερος sembrerebbe indicare vicinanza[17]. Si vedano gli esempi seguenti:

zTirac'u, zli amawt'ali gorcoc' anbareac', yišel ałač'em i mak'rap'ayl yaławt's jer, zi t'erews mez lic'i ołormut'iwnn gtanel i K'ristosē yawurn anereak (n° 312f, p. 395).

«Vi supplico di ricordare nelle vostre preghiere splendidamente pure Tirac'u, pieno di opere malvagie, affinché otteniamo la misericordia di Cristo nel giorno che non ha sera».

Yisus K'ristos ołormesc'i, / Yawurn anereki, / I datastann yayn soskali, / Ur Ordi p'aṙawk' gay hayreni, / Ibr datawor bazmeal nəsti, / I datastann yayn soskali (n° 5, p. 22).

«Gesù Cristo abbia misericordia, / nel giorno senza sera, / in quel tribunale

[17] Cfr. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, p. 137 *s.v.*; in riferimento al Giorno del giudizio il termine è attestato nel *De Trinitate* di Didimo Alessandrino, cfr. Didym. *Trin.*, PG 39, col. 917 D.

spaventoso, / quando il Figlio verrà nella gloria del Padre, / siederà come giudice, / in quel tribunale tremendo».

All'evocazione del Giorno del giudizio, infine, è spesso associata nei nostri testi la formula *yoržam / ur bank' spaṙin ew gorck' t'agaworen*, «quando le parole cessano e le opere regnano» (ben ventitré occorrenze)[18]. Un esempio per tutti:

yaheł awurn anereki, yoržam bank' spaṙin ew gorck' t'agaworen (n° 653, p. 815).
«nel giorno tremendo senza sera, quando le parole cessano e le opere regnano».

Anche in questo caso, come nella precedente espressione del «giorno senza sera» (*anereak*) e a differenza di altre formule o elementi formulari, essa non riprende, alla lettera, nessuna espressione biblica, tuttavia il suo uso nei colofoni risulta essere molto diffuso e piuttosto antico. Occorrenze se ne trovano già nel X secolo — ad esempio nel ms. Erevan, Matenadaran, 2679 dell'anno 981, il più antico codice cartaceo armeno conosciuto — e proseguono anche nell'XI e XII secolo[19]; ben pochi casi, invece, si riscontrano nel secolo successivo, il XIV, come se il suo uso decadesse[20]. La stessa formula, d'altra parte, è attestata anche in letteratura: la si trova, ad esempio, nella forma *ur bank' spaṙin ew gorck' t'agaworen* e sempre in associazione con il Giudizio universale, al termine di un'omelia di Yovhannēs Mandakuni (ca. 420-490) nonché alla fine della *Storia del Siwnik'* di Step'anos Ōrbēlean (ca. 1260-1304)[21].

4. *Il paradiso*

Come nei Vangeli, l'espressione più frequente per il paradiso è «regno dei cieli» (*erknic' ark'ayut'iwn*), che ricorre nei nostri testi decine e decine di volte:

---

18 La formula ricorre, con variazioni, nei seguenti colofoni: n^{i} 12, p. 35; 66, p. 105; 81b, p. 122; 84, p. 126; 86b, p. 127; 108c-h, pp. 146 e 147; 166, p. 211; 177c, p. 222; 313c, p. 397; 329b, p. 413; 377, p. 464; 450, p. 547; 472, p. 579; 497, p. 612; 505, p. 621; 557, p. 686; 583, p. 722; 606, p. 758; 630, p. 792; 635, p. 799; 653, p. 815; 674, p. 838.

19 Mat'evosyan, *Hayeren jeṙagreri hišatakaranner, E-ŽB dd.* cit., n° 81, p. 66 (= ms. Erevan, Matenadaran 2679); 130, p. 110; 224, p. 204.

20 Sono solo quattro le occorrenze rilevate, cfr. L. Xač'ikyan, *ŽD dari hayeren jeṙagreri hišatakaranner* [= Colofoni di manoscritti armeni del XIV secolo], Erevan 1950, n^{i} 105, p. 77; 158, p. 122; 168, p. 130b; 479, p. 400.

21 Si vedano, rispettivamente, Y. Mandakuni, *Vasn anōrēn t'aterac' diwakanac'* [= Sui diabolici spettacoli teatrali], in *Matenagirk' Hayoc'*, A hator: *E dar / Armenian Classical Authors, Vol. I: 5th Century*, Erevan, 2003, pp. 1227-1231, e *Step'annosi Siwneac' episkoposi, Patmut'iwn tann Sisakan* cit., cap. 70, p. 362.

Ard, ałač'em zamenesean, ork' vayelēk' yastuacayin błxmanē sora ənt'erc'mamb ew lsołut'eamb ew kam gałap'ar aṙnelov, yišesǰik' aławt'iwk' zveroy yišatakeald Hayrapet k'ahanay ew zcnawłsn iwr əst marmnoy ew zełbars ew zk'orss, ew zamenayn azgatohms, zi ołormut'ean i K'ristosē aržanaworesc'in, ew yerknic' ark'ayut'eann žaṙangord lic'in i K'ristos Yisus i Tēr mer (n° 267, p. 324).

«E prego voi tutti, che vi giovate dell'effusione divina mediante la lettura, l'ascolto o la copia di questo (libro), ricordate coloro che sono stati ricordati sopra, il sacerdote Hayrapet e i suoi genitori secondo la carne, e i fratelli e le sorelle e tutti i parenti, affinché siano degni della compassione da parte di Cristo e diventino eredi del regno dei cieli, in Cristo Signore nostro».

Compare tuttavia nei colofoni anche il termine di origine persiana *draxt*, quest'ultimo usato soprattutto in riferimento al paradiso terrestre. In una sola occorrenza sono presenti curiosamente entrambi:

oroc' tac'ē K'ristos p'oxadarj zsurb ark'ayut'iwnn ew zdraxtn (n° 159, p. 203).

«Ai quali conceda Cristo in contraccambio il santo regno e il paradiso».

Naturalmente, frequente è la contrapposizione tra inferno e paradiso:

ew Astuac, or aṙatn ē i turs pargewac', jez yišołac'd ew mez yišec'eloc's ew amenayn hawatac'eloc' aṙhasarak ołormesc'i, i džoxoc'n, ew i gehnnē hroyn p'rkesc'ē, ew ančaṙeli bareac'n ew erknic' ark'ayut'eann hangsteann ew uraxut'ean aržani arasc'ē ənd amenayn surbs iwr, ew nma p'aṙk' yawitean (n° 549, p. 673).

«E Dio che è generoso nel concedere doni, abbia pietà di voi che ricordate e di noi che siamo ricordati, e di tutti quanti i credenti, ci liberi dall'inferno e dal fuoco della Geenna, e ci renda degni dei beni inenarrabili, del riposo e della felicità del regno dei cieli insieme a tutti i suoi santi, e a Lui la gloria nei secoli».

A proposito del paradiso, particolarmente vivida nella memoria degli scribi è la parabola di Mt 13, 44-52, che paragona il regno dei cieli a un tesoro nascosto in un campo e a una perla preziosa. In un caso, tale parabola è citata esplicitamente (n° 274, p. 332); è da qui che provengono alcuni dei più frequenti epiteti attribuiti nei nostri testi al libro dei Vangeli o comunque al manoscritto di argomento scritturistico, definito appunto come *ganj cackeal*, «tesoro nascosto», e *margarit gełec'ik*, «perla preziosa». Due esempi, tra i tanti:

or ē ganj cackeal, bazmabełun ew č'k'nałatip margarit (n° 467, p. 572).

«che è un tesoro nascosto, fruttifera e meravigliosa perla».

zgełec'ik, zpatuakan, zangin margarit (n° 467, p. 574).

«questa bella, preziosa, inestimabile perla».

L'idea del paradiso informa di sé, inoltre, le definizioni del libro dei Vangeli come «confine e sigillo della strada che conduce al cielo, e porta d'ingresso alla vita eterna per chi lo studia» (*sahman ew knik' erknagnac' čanaparhin, ew duṙn mtic' kenac' sovaw varželoyn*, n° 99, p. 138) o, altrove, «vera strada di salvezza, e guida alla vita eterna (...), paradiso piantato da Dio (...), sorgente edenica (...)» (*čšmarit čanaparh p'rkut'ean ew aṙaǰnord kenac'n yawitenic'* [...] *draxt astuacatunk* [...], *ałbiwr edemakan* [...], n° 2, p. 15). Analogamente, in un altro colofone, la Bibbia è detta «porta dei cieli, chiave del regno, strada per chi si è perso, pane per gli affamati, fonte per gli assetati, gioia dei giusti e speranza dei credenti, e tutto ciò che è prezioso non vale questo (libro)...» (*duṙn erknic', banali ark'ayut'ean, čanaparh moloreloc', hac' k'ałc'eloc', ałbiwr caraweloc', parcank' ardaroc' ew yoys hawatac'eloc', ew amenayn inč' or patuakan ē, č'aržē zsa* [...], n° 236, p. 287).

5. *La dimensione corale*

La dimensione corale è anch'essa caratteristica dei colofoni armeni. L'invito al ricordo formulato dallo scriba non riguarda solo se stesso, ma, come è noto, insieme a lui — che resta comunque il protagonista dell'opera di realizzazione del codice — cerca la salvezza nel libro una folla di altri personaggi citati dal copista: i genitori (molto presenti nei colofoni, segno del rispetto particolare loro attribuito nella società armena), i fratelli sia di sangue che spirituali, le sorelle e altri cari, vivi o defunti; si passa poi al committente, spesso anch'egli accompagnato dai suoi cari, eventualmente al miniatore, a chi ha prestato il modello di copia, a chi ha lisciato la carta, a chi ha accudito lo scriba durante il suo lavoro, al legatore, tutti menzionati per nome e tutti desiderosi di ricordo individuale[22]. Un colofone armeno può condensare in poche righe tanti nomi, fino ad arrivare a comprenderne varie decine. Un esempio tra i più brevi:

> *Ov surb ənt'erc'oł bari, zSargis grič', ew zAt'anas ełbayr hogewor, ew zStep'annos vardapetn mer, or zpatuakan awrinaks šnorheac', ew zVahram stac'oł, ew zVardan ew zDawit' zənkerakic'k' norin, yišea i surb aławt's k'o* (n° 102, p. 140).
>
> «O santo e buon lettore, ricorda nelle tue sante preghiere lo scriba Sargis, e il suo fratello spirituale At'anas, e il nostro maestro Step'annos che ha procurato

---

[22] Si consideri, ad esempio, il colofone n° 426, p. 519, al termine del quale leggiamo *Yišesǰik' ew i yawart yišatakis zMxit'ar k'ahanay, or zt'ułt's kokeac' aysu yusov, zi yišatakesc'i anun iwr i zgirs* (sic) *yays*, «Ricordate anche, al termine di questo memoriale, il sacerdote Mxit'ar, che ha lisciato la carta con questa speranza, che il suo nome venga ricordato in questo scritto». Non di rado, questi ulteriori artigiani coinvolti nella manifattura del codice vergano a loro volta nel codice le loro brevi sottoscrizioni: un esempio lo offre il n° 329, pp. 412-414, nel quale lasciano i propri brevi memoriali il legatore (*kazmoł*) Step'annos e il correttore (*srbagrič'*) Awšin.

il buon modello di copia, e il committente Vahram e i suoi compagni Vardan e Dawitʻ».

Stando alle testimonianze lasciate nei colofoni, gli scribi armeni, quasi tutti monaci, non sono affatto isolati, ma sono al centro di un'ampia rete di relazioni interpersonali, che oltrepassano le mura del monastero e includono legami con la famiglia d'origine e con il mondo laico.

6. *«Chi ricorda sarà ricordato»*

Particolare importanza ha la parte finale del colofone, che è il suo culmine, nella quale lo scriba formula al lettore la promessa — a metà strada tra *captatio benevolentiae* e ammonimento — che, se ricorderà i personaggi da lui nominati in precedenza (compreso, naturalmente, lui stesso), otterrà a sua volta per sé la misericordia divina. In questo modo, il copista innesca un circolo virtuoso che arriva a coinvolgere il lettore stesso. La formula che esprime questa reciprocità (soggetta retoricamente, come tutte le altre, a *variatio*), è «voi che ricordate, sarete ricordati da Cristo» (*yišołkʻd yišeal lišikʻ i Kʻristosē*). Così, la comune speranza di salvezza unisce solidalmente il creatore del manoscritto (lo scriba) ai fruitori di esso (le generazioni future dei lettori) fino al Giorno del giudizio, attuando quella comunione tra i vivi e i morti che è uno dei cardini della fede cristiana.

Alcuni tra i più tipici esempi:

yišołkʻd ew yišecʻealkʻs yišeal ełicʻin i Kʻristosē yawurn hamaṙawti ew meci, ur bankʻ spaṙin ew gorckʻ tʻagaworen (n° 66, p. 105).

«Voi che ricordate, e noi che siamo ricordati, verremo ricordati da Cristo nel grande giorno del giudizio finale, quando le parole cesseranno e le opere regneranno»[23].

Ard, orkʻ sirov yišēk zverogrealkʻs i sma i tołutʻiwn mełacʻ, yišescʻē ew zjez Kʻristos yołormutʻiwnn iwr ew nma pʻaṙkʻ yawiteans (n° 22, p. 56).

«E voi che ricordate con amore coloro che sono stati scritti sopra in questo (colofone) per la remissione dei peccati, anche voi Cristo ricorderà nella sua misericordia, e a Lui la gloria in eterno»

Ew or aṙatn ē i turs, ew annaxanj i hatucʻumn Kʻristos ordin Astucoy, amenecʻun ołormescʻiʻ yišołacʻd ew yišelocʻs, ew pargewescʻē zarkʻayutʻiwnn iwr ew nma pʻaṙkʻ ənd Hawr ew Hogwoyn Srboy ew mišt ew yawiteans amēn (n° 25, p. 60).

«E Colui che è largo nei doni e generoso nel contraccambio, Cristo figlio di Dio, avrà pietà sia di voi che ricordate che di noi che siamo ricordati, e (ci) concederà il suo regno, e a Lui la gloria insieme con il Padre e lo Spirito Santo, amen».

[23] Su questa formula si veda *supra*, p. 287.

Ałač'emk', ork' ənt'eṙnoyk' kam ənt'awrinakēk', zmez i surb yaławt's jer yišesǰik', ew Astuac, or mecn ē ołormut'eamb, zyišołk'd yišec'elovk's handerj aržani arasc'ē erknic' surb ark'ayut'ean iwroy ənd amenayn surbs, i K'ristos Yisus i Tēr mer, orum p'aṙk' yawiteans, amēn (n° 48, p. 87).

«Supplichiamo voi che leggete o copiate (questo libro), di ricordarci nelle vostre sante preghiere; e Dio, che è grande nella misericordia, renderà voi che ricordate, insieme con noi che siamo ricordati, degni del suo santo regno con tutti i santi, per Cristo Gesù, Signore nostro, a cui la gloria nei secoli, amen».

A mo' di conclusione

I libri, nel mondo armeno medievale, sono considerati veicolo di salvezza sia per i testi che contengono, sia per il fatto di procurare a coloro che li hanno realizzati, copiandoli o commissionandoli, le preghiere dei futuri lettori, indispensabili per la remissione dei peccati e l'ottenimento della vita eterna. È questo il compenso, tutto spirituale, che gli scribi armeni, consapevoli di aver realizzato un'opera meritoria e che durerà nel tempo, chiedono ai futuri beneficiari del loro lavoro. Tale richiesta trova espressione in genere nella parte finale del colofone, che è lo «spazio» nel quale i copisti presentano se stessi e la loro opera. Essi, tuttavia, in queste righe non menzionano solo se stessi o i loro committenti, ma anche tanti altri membri, vivi o morti, della famiglia monastica cui appartengono o di quella d'origine, biologica, quasi mai dimenticata. Inoltre, ai lettori e ai copisti futuri che, rispondendo all'invito, pregheranno per loro e per le altre persone che sono nominate, dedicano la promessa finale della misericordia di Dio. Si innesca così, intorno al libro e al suo colofone, una catena di solidarietà — un mutuo scambio, una comunione d'intenti tra credenti, vivi e morti, tutti uniti nello scopo di ottenere la misericordia di Dio nel giorno «tremendo» del giudizio universale — che è una delle caratteristiche dei colofoni armeni.

Inseriti in un contesto profondamente cristiano quale quello dell'Armenia medievale, i colofoni, o *yišatakaran*, sono espressione dei valori della collettività che li ha prodotti. La funzione salvifica che viene loro attribuita può aver favorito la loro capillare diffusione e il loro sviluppo straordinario, anche in termini di estensione, negli *scriptoria* dell'Armenia medievale, fino a far loro acquisire una forma e un linguaggio standard. L'insieme, in ogni caso, delle loro caratteristiche generali, che qui si è potuto solo brevemente riassumere, pur trovando singoli elementi di confronto nei colofoni di altre civiltà scrittorie, conferisce a questi componimenti una fisionomia propria, rendendone lo studio interessante anche ai fini della ricerca antropologica e sociologica: giacché essi, a dispetto della formularità talora pervasiva — o forse, paradossalmente, proprio in virtù di essa —, ci per-

mettono di ascoltare meglio che in altre fonti la voce del popolo armeno e di attingere le opinioni più comuni e condivise in relazione a temi centrali quali il ruolo del libro e della cultura, i rapporti familiari e interpersonali, il destino ultraterreno dell'umanità.

Alma Mater Studiorum
Università di Bologna
via Zamboni, 33
40126 Bologna

Anna Sirinian

Summary

The article aims to highlight some of the fundamental causes for the remarkable spread of colophons in the medieval Armenian milieu, using the colophons themselves to illustrate the phenomenon. A special focus is devoted to the colophons of the 13th century gathered in the collection published by Artašes Mat'evosyan at Erevan in 1984. These texts can be seen to have assumed over time a formulaic language, and, even if varied on occasion, their compositional scheme repeats itself with a certain constancy. This makes possible the ready identification of certain key concepts that are related amongst themselves and that reveal the immense worth attributed to the colophons and their manuscripts by the community that produced them.

Massimo Bernabò
con la collaborazione di
Sara Fani, Margherita Farina, Ida G. Rao

Le miniature del Vangelo arabo della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, codice Orientali 387 (Mardin, 1299 d.C.)*

Premessa

Questo lavoro sul *Vangelo dell'infanzia* arabo della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze cod. Orientali 387 è nato come proseguimento della collana di volumi denominata "Folia picta", nella quale sono stati pubblicati il Tetravangelo siriaco di Rabbula cod. pluteo 1.56, la Collezione chirurgica di Niceta cod. pluteo 74.7 e la *Topografia cristiana* di Cosma Indicopleuste cod. pluteo 9.28. L'origine remota del libro è l'essermi imbattuto nelle miniature del *Vangelo* attraverso la traduzione del suo testo in italiano fatta da Provera nel 1973 e pubblicata dalla Custodia Francescana di Terrasanta. A differenza delle altre traduzioni in lingue moderne, il volume di Provera contiene un elenco dei disegni inseriti tra le linee del testo del codice ed un gruppo di tavole in bianco e nero che riproducono una scelta di quei disegni. Tutti gli studiosi del *Vangelo*, prima e dopo Provera, non hanno dato peso a queste illustrazioni, implicitamente giudicate complemento al testo di mero valore ornamentale. Dal punto di vista di uno storico della miniatura che si è occupato più volte di illustrazione di testi apocrifi del Vecchio e Nuovo Testamento, la scelta di ignorare le illustrazioni nel codice laurenziano appare come superficialità e chiusura metodologica. Le illustrazioni hanno valore a sé di documenti sulla storia della origine e tradizione del *Vangelo*, essendo testimoni di una sua versione antica in siriaco ed ignota nelle fonti scritte fino ad adesso pubblicate.

D'altra parte, dopo una fiammata di interesse tra gli ultimi anni dell'Ottocento ed i primi decenni del Novecento, gli storici dell'arte hanno quasi ignorato i disegni laurenziani. Lafontaine-Dosogne, che si occupò più volte di cicli apocrifi della Vergine nell'ambiente bizantino, promise una monografia sul *Vangelo dell'infanzia* laurenziano, ma questo proclamato intento non ebbe seguito. Cartlidge e Elliott recentemente hanno riscoper-

* Per le abbreviazioni si veda pp. 349-353 *infra*.

OCP 83 (2017) 293-447

to i disegni laurenziani nel loro volume sull'iconografia degli apocrifi del Nuovo Testamento. Anche gli studiosi dell'arte islamica in Mesopotamia ed in particolare della miniatura islamica del XIII dell'area del regno artuqide o di Baghdad, Damasco, Mossul e Tabriz hanno ignorato l'esistenza del *Vangelo*, lamentando però la mancanza di manoscritti datati di quell'epoca da quelle zone. Cinquantaquattro miniature in un codice localizzato e datato con certezza da un colofone a Mardin nell'anno 1299 costituiscono davvero un *corpus* di prima importanza per lo studio dell'arte del periodo. Ad oggi, nessun'altra pubblicazione ha messo a disposizione degli studiosi di miniatura islamica pre-mongola un materiale così ampio e completo. È probabile che il contenuto cristiano del codice abbia determinato questo oblio.

Una indagine esaustiva sul *Vangelo* laurenziano avrebbe comportato la collaborazione di una schiera di studiosi di molte discipline, che è stata impossibile da progettare. Questo lavoro deve essere valutato come una indagine preliminare sul codice con l'intento di mettere a disposizione di futuri ricercatori dati e immagini per più approfondite e precise revisioni. All'impresa hanno preso parte la dr.ssa Sara Fani, dell'Università di Copenhagen, autrice del paragrafo sul restauro del codice e della traduzione e trascrizione del colofone, dell'invocazione finale e delle didascalie in arabo delle miniature; la dr.ssa Margherita Farina, del Laboratoire Orient et Méditerranée CNRS UMR 8167, autrice del paragrafo sulla foliotazione del manoscritto e della traduzione e trascrizione dei brani in siriaco nel manoscritto; e la dr.ssa Ida G. Rao, direttore della Biblioteca Medicea Laurenziana, per la descrizione codicologica e la storia dell'arrivo del codice a Firenze. La dr.ssa Rita Tarasconi, come in altre pubblicazioni passate, ha condiviso con me buona parte della ricerca.

Il codice è stato qui riprodotto in direzione orientale, da destra a sinistra. Specialmente nelle prime sezioni e fin dove possibile, la scrittura dello studio è stata condotta in modo da non appesantire il testo con espressioni tecniche e specialistiche; l'inserzione di alcuni paragrafi narrativi segue l'intento di rendere la lettura più accattivante; per lo stesso fine, sono state messe didascalie descrittive alle tavole. Senza l'interesse di Bernard Berenson per la civiltà islamica e la sua biblioteca a Villa I Tatti questa pubblicazione sarebbe stata ben più ardua. Il lavoro è stato poi arricchito e completato nel giugno-luglio 2012 grazie a una Summer Fellowship della Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C. Un ringraziamento particolare alla direzione della Biblioteca Medicea Laurenziana, che ha concesso l'autorizzazione alla pubblicazione delle foto del manoscritto e alla direzione degli *Orientalia Christiana Periodica* per aver accolto il lavoro.

I. IL RACCONTO DEL VANGELO

A. *Il testo*

Il codice Orientali 387 della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze è un libro di piccole dimensioni (15,5 cm di altezza per 11,5 cm di larghezza), ricoperto da una coperta in cuoio marrone scuro antica, all'aspetto simile ad un moderno quaderno di appunti rilegato[1]. Nel codice è trascritto un racconto in arabo imperniato sui miracoli che compiono, all'inizio, il profumo che emana da Maria, l'acqua in cui Gesù neonato è lavato e le fasce con cui è avvolto; poi, i miracoli compiuti da Gesù adolescente. Questo racconto apocrifo ha delle lacune causate da perdite di pagine; alcune di esse sono state riscritte, non sappiamo utilizzando quale fonte. È noto con il titolo di "Vangelo arabo dell'infanzia" (o "Vangelo arabo-siriaco dell'infanzia"), CANT 58, che è però moderno: il colofone in arabo che chiude il manoscritto (f. 48r) lo chiama, in siriaco, "libro dell'infanzia di Nostro Signore" (ܣܦܪ ܛܠܝܘܬܗ ܕܡܪܢ). Nel taglio di testa delle pagine si legge, invece, il titolo in arabo "Vangelo dell'infanzia di Nostro Signore" (إنجيل طفولة سيّدنا). Tra i superstiti codici con storie dell'infanzia di Gesù il codice laurenziano è l'unico a contenere anche una narrazione figurata dell'infanzia, dato che le sue pagine ospitano una sequenza di disegni che accompagnano il testo per tutto il manoscritto. Questi disegni sono da considerare una narrazione a sé rispetto al testo; non sono una piana trasposizione in immagini degli episodi narrati per iscritto. Testo e immagini, dunque, rappresentano due versioni molto simili, ma non identiche, degli eventi narrati. Il racconto scorre continuo nel codice, senza suddivisione in capitoli — una suddivisione in capitoli è stata introdotta dai suoi editori. Al passaggio dall'episodio di Gesù portato in tribunale sotto una falsa accusa, che è l'ultimo dell'infanzia (f. 32v), all'episodio del miracolo della resurrezione del figlio della vedova di Nain, che è il primo degli episodi della vita adulta allo stato attuale del codice (f. 34r), si avverte però bene la cesura tra due diverse narrazioni, che sono state trascritte una di seguito all'altra, la prima con la storia della nascita, infanzia e giovinezza di Gesù, la seconda ha una armonia di episodi dei Vangeli canonici e del *Vangelo di Nicodemo* e racconta succintamente il ministero, la passione e gli eventi dalla Resurrezione fino alla Pentecoste.

Il manoscritto laurenziano fa parte di un gruppo di testi in arabo e in siriaco sull'infanzia di Gesù, risalenti ad un originale siriaco forse del V-VI secolo o anteriore al V secolo. Il primo vangelo di questo gruppo ad essere reso noto fu il codice arabo ora a Oxford (Bodleian Library, cod. 350), edito da Sike nel 1697 con una traduzione latina in seguito ripubblicata più vol-

[1] Per la descrizione e la storia del codice vedi *infra*, pp. 310-311.

te[2]. Nel 1899, apparve in traduzione inglese una *Storia della Vergine Maria* in siriaco (*The History of the Blessed Virgin Mary*)[3]; in essa, come nel *Vangelo dello pseudo-Matteo*, ad una prima parte sull'infanzia di Maria parallela al *Protovangelo di Giacomo* segue una storia dell'infanzia di Gesù. I capitoli con i miracoli dell'acqua dei lavaggi e delle fasce e con le storie della fanciullezza nel *Vangelo* laurenziano derivano da un testo siriaco simile alla *Storia della Vergine Maria*, ma con alcuni episodi aggiunti che la *Storia* non contiene, quale, ad esempio, il miracolo nella bottega del tintore Sālim[4]. A f. 24r del codice laurenziano, invece, il dettaglio della donna che vede nello specchio l'avvenuta guarigione dalla lebbra[5] si incontra anche nella *Storia*, ma in nessun altro vangelo arabo. I titoli che il *Vangelo* laurenziano ha nel colofone "Libro dell'infanzia di Nostro Signore", appunto in siriaco, e, in arabo nel taglio di testa, "Vangelo dell'infanzia di Nostro Signore" sono pertinenti solamente alla parte originaria del codice che è in comune con gli altri manoscritti del gruppo; questa parte originaria è, come detto, ampliata con gli episodi canonici e gli episodi *post mortem* dal *Vangelo di Nicodemo*. Tra i manoscritti del gruppo dell'infanzia, il *Vangelo* laurenziano è il più antico in arabo ed illustra episodi dal *Vangelo di Nicodemo* che non hanno paralleli altrove[6].

1) Gli episodi dell'infanzia

Dopo l'invocazione iniziale simile alla *basmala* coranica ("Nel nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso"), il *Vangelo* ha un preambolo con la profezia di Zaratustra (in arabo Zarādušt), il fondatore del mazdaismo, la primitiva religione monoteistica dell'Iran, secondo la quale una vergine partorirà il messia a Betlemme ed una stella indicherà il cammino verso di lui[7]. Maria e Giuseppe arrivano a Betlemme e si rifugiano in una grotta per il parto imminente; Giuseppe corre a cercare una levatrice, la quale arriva però quando il bambino sta già succhiando il latte da Maria. Un angelo annuncia la nascita del salvatore ai pastori e questi si recano alla grotta per

---

[2] Peeters 1914, p. iii sgg., e Peeters 1923, pp. 132-134; *Craveri* 1990, pp. 113-114; *Moraldi* 1999, p. 310.

[3] *Virgin Mary* 1899 (2010). Vedi anche *infra*, p. 302.

[4] Provera, p. 30; Voicu, p. 14. L'episodio del tintore non si trova nemmeno nel codice di Oxford pubblicato da Sike. Una tabella di confronto tra gli episodi sull'infanzia di Gesù riferiti nel testo di Sike e nel *Vangelo* laurenziano si trova in Stocks, "Magierminiaturen", pp. 329-331.

[5] Provera, pp. 103-105.

[6] Per immagini di episodi del *Vangelo di Nicodemo* vedi Weitzmann, "Origin of the Threnos" e "Selection of Texts", pp. 78-79; Kartsonis, *Anastasis*.

[7] La premessa fa declamare a Zaratustra la profezia di Isaia (Is 7:14), riportata da Matteo (Mt 1:23).

adorarlo. Arrivano i magi con i doni, che Maria contraccambia col regalo di una delle fasce del bambino. Tornati in Oriente, i magi mostrano la fascia a re e sacerdoti: gettata sul fuoco, la fascia non si consuma e viene venerata come reliquia. Intanto, Gesù è circonciso ed il prepuzio rescisso viene immerso in una ampolla di unguento di nardo, quello con il quale Maria, sorella di Marta e di Lazzaro, ungerà a Betania il capo di Gesù. Portato al tempio il bambino, Simeone e poi Anna riconoscono in lui il messia. Un angelo mette in guardia Giuseppe dal piano di Erode di cercare il bambino per ucciderlo; la famiglia fugge verso l'Egitto. Nel primo villaggio sulla strada, un demonio abitante in un idolo parla alla gente per bocca di un sacerdote, che ha un figlio posseduto da molti diavoli. All'arrivo della famiglia l'idolo crolla a terra frantumandosi; il figlio indemoniato del sacerdote, entrato nell'ospizio dove la famiglia ha trovato ospitalità, prende le fasce di Gesù lavate da Maria e se le pone sulla testa; al contatto, i demoni escono via da lui con l'aspetto di corvi e serpenti. Preoccupata per le possibili conseguenze, la famiglia fugge dal villaggio e si imbatte in alcuni ladroni, che tenevano prigioniero un gruppo di persone; l'avvicinarsi dei tre fa scappare i ladroni. Al nuovo villaggio, la compassione di Maria per un'ossessa mette in fuga il demonio che era entrato in lei. In un altro villaggio, il profumo del corpo di Maria rende la parola ad una giovane sposa divenuta muta. Al villaggio successivo, una donna era andata a lavare gli abiti al fiume e si era spogliata per nuotare; un demonio, nella forma di un serpente, le si era attorcigliato intorno al ventre tormentandola poi tutte le notti con la coda; preso Gesù in braccio, la donna è liberata dal demonio. Il giorno dopo, la donna lava il bambino e manda l'acqua usata ad una donna che, lavandosi con quella, guarisce dalla lebbra; la donna liberata dal demonio decide allora di unirsi alla famiglia nel viaggio. Nei due villaggi successivi, le acque del bagno del bambino guariscono il figlio lebbroso di un principe ed un uomo guarisce da un maleficio solo grazie all'ospitalità data alla famiglia. Altro villaggio e altro miracolo: Gesù, posto in groppa a un mulo, gli fa riprendere l'originaria sembianza di uomo e quest'uomo sposa la giovane liberata dal demonio che accompagnava nel viaggio la famiglia. Ṭiṭūs e Dūmāḥus, i due ladroni che poi verranno crocifissi con Gesù, si accorgono dell'avvicinarsi della famiglia mentre sono di guardia lungo la strada; Ṭiṭūs, quello che entrerà nel regno dei cieli, offre denaro e due cinture a Dūmāḥus perché lasci passare i tre senza mettere in allarme i compagni addormentati. Dopo il ritorno nella terra dei Giudei per ordine di un angelo, l'acqua del bagno di Gesù guarisce due bambini a Betlemme colpita dalla peste (nei canonici invece la famiglia tornata dall'Egitto si stabilisce a Nazaret). Due mogli di uno stesso uomo hanno i loro bambini colpiti dalla pestilenza; Maria, una delle due, vede il suo, che ha nome Cleofa, guarito da una delle

fasce di Gesù, mentre il figlio dell'altra muore; quest'ultima un giorno getta tra le fiamme di un forno Cleofa, lasciato incustodito dalla madre, ma il bambino resta indenne; la donna prova allora ad ucciderlo gettandolo in un pozzo, ma anche questa volta il bambino si salva; infine, lei stessa si impiglia alla fune del pozzo e vi precipita dentro morendo. Tommaso, il futuro apostolo, da bambino in punto di morte viene adagiato nella culla di Gesù ed è salvo. Una donna lebbrosa si versa addosso l'acqua del bagno di Gesù ed è sanata. Saputo delle guarigioni, una giovane sposa lebbrosa, ripudiata dal marito, si reca a Betlemme ed è guarita dall'acqua del bagno. Una donna, tormentata dal demonio sotto forma di drago, giunge con la madre a Betlemme e Maria le dà l'acqua ed una fascia; al ritorno il drago la assale, ma frecce di fuoco escono dalla fascia e lo colpiscono alla testa ed agli occhi. Giuda Iscariota, bambino, è posseduto da un demonio che assale e morde chiunque trovi; una volta che Giuda è accanto a Gesù, il demonio arriva e morde Gesù al fianco, dove poi sarà trafitto dalla lancia sulla croce, e poi fugge come cane idrofobo. All'età di sette anni Gesù costruisce col fango delle statuette di asini, buoi ed uccellini e dà loro vita. Entrato nella bottega del tintore Sālim, Gesù immerge tutti gli abiti da tingere nell'indaco; sgridato da Sālim, Gesù dà ad ogni abito il colore voluto dal tintore. Segue una inserzione che torna indietro nella cronologia della storia: racconta che nel libro del sommo sacerdote Giuseppe, che qualcuno dice essere Caifa, è scritto che Gesù parlò dalla culla ad appena un anno di età dicendo a Maria di essere stato inviato per la salvezza del mondo. Durante l'apprendistato nella bottega di falegnameria di Giuseppe, Gesù riesce a modificare i mobili come vuole; un letto di legno ordinato dal re e risultato troppo piccolo di misura, è così portato alla dimensione voluta quando Gesù e Giuseppe si mettono a tirarlo dai lati. Alcuni ragazzi tramutati in capretti e finiti in un forno, sono riportati alla natura umana da Gesù. Altri ragazzi fanno sedere Gesù sopra i vestiti che hanno disteso per terra e lo incoronano di fiori; Simone Cananeo, il futuro discepolo, ancora ragazzo, stendendo la mano verso quello che presumeva essere un nido di uccellini in un albero, è morso da un serpente e viene portato da Gesù, che lo guarisce. Ultimo degli episodi dell'infanzia, Tūzā, un ragazzo che insieme ad altri gioca su di una terrazza, precipita giù e muore; gli altri ragazzi danno la colpa a Gesù, che aveva a quel momento dodici anni; portato a giudizio davanti al governatore, Gesù resuscita Tūzā che rivela che furono gli altri ragazzi a causare la sua caduta.

2) Gli episodi da Nain alla Pentecoste

L'ultimo rigo di f. 31v dice che Nicodemo sfugge alla strage degli inno-

centi grazie al fatto che la madre ne era stata avvertita; poi, una perdita di pagine interrompe il testo, che riprende con episodi riassunti dai vangeli canonici in mezzo ai quali è inserita una sequenza di episodi dal *Vangelo di Nicodemo*. Il primo è la resurrezione del figlio della vedova di Nain; seguono i discepoli di Giovanni Battista che si recano da Gesù, il battesimo nel Giordano, le nozze a Cana e due delle tentazioni nel deserto. Una nuova lacuna interrompe qui il testo, che riparte dalla crocifissione e la preghiera di Giuseppe di Arimatea a Pilato per avere il permesso di prendere il corpo di Gesù e dargli sepoltura (il testo scrive in verità che "questo Giuseppe è colui che lo ha allevato ed egli è cresciuto per mezzo suo ...", cioè Giuseppe sposo di Maria, mentre due iscrizioni nelle miniature dicono "Giuseppe di Arimatea")[8]. Giuseppe è poi messo in catene e imprigionato in una casa guardata da settanta armati; altrettanti sono spediti a guardare il sepolcro di Gesù perché il corpo non venga trafugato. Seguono la Resurrezione, le Marie che vanno al sepolcro per ungere il corpo di Gesù e Gesù che libera Giuseppe dalla prigione. Il racconto è chiuso dalle apparizioni di Gesù risorto ai discepoli, l'incredulità di Tommaso, l'Ascensione e la Pentecoste.

3) Il colofone e l'invocazione finale

Il vangelo laurenziano termina sul recto del f. 48 con un colofone in arabo che fornisce il nome dello scriba, la data ed il luogo di scrittura del manoscritto e dà, in siriaco, il titolo del libro, cioè:

تم ܣܦܪ ܛܠܝܘܬܗ ܕܡܪܢ[9] اعني قصّة ظهور
سيّدنا ايشوع المسيح لذكره السجود والتسبيح
وذلك بتأريخ نهار السبت رابع عشر شباط
من سنة الف وستّماية وعشرة للاسكندر
اليوناني وكتبه العبد الراجي رحم ربّه
ومغفره ذنبه اسحق بن ابي الفرج
بن القسّيس المتطبّب بماردين المحروسة
والله الحمد والمنّة دايما امين

Qui termina il "libro dell'infanzia di Nostro Signore", ovvero il racconto della manifestazione di Nostro Signore Gesù il Messia, in Sua memoria siano l'adorazione e la lode,

[8] Provera, p. 131. L'errore non si trova in altre versioni arabe di racconti sull'infanzia di Gesù; Moraldi 1991, cap. 46, p. 182, ha: "Yusuf, parente di Nicodemo, fratello di Qalyufa, parente di Stefano iniziatore dei martiri, domandò a Pilato il permesso di dargli il corpo di Cristo; ed egli glielo diede essendo suo amico (...). Yusuf prese il corpo mentre Nicodemo e Qalyufa si assunsero il compito di ungerlo e avvolgerlo secondo il costume per i morti. Introdussero il corpo in quella tomba e ivi lo composero". Vedi oltre, pp. 317-319.

[9] Titolo in siriaco: trascrizione e traduzione di Margherita Farina.

e questo in data del dì di sabato, quattordicesimo giorno di Šubāt
dell'anno milleseicentodieci di Alessandro
il Greco; lo ha scritto il servo che confida nella misericordia del suo Dio
e nel Suo perdono dei suoi peccati, Isḥāq Ibn Abī al-Farağ Ibn al-Qissīs al-Mutaṭabbib
a Mardin, la ben custodita.
Sia lode e grazia a Dio, sempre. Amen

L'indicazione cronologica del colofone, che data dalla morte di Alessandro, è normale per la cronologia in Siria; il "14 febbraio dell'anno 1610 di Alessandro" corrisponde all'anno 1299 d.C.

Sul verso dell'ultima pagina (f. 48v), staccato a sé dopo la conclusione del racconto, la stessa persona che ha scritto le didascalie nelle miniature, che non è quella che ha scritto il testo del codice[10], ha inserito un trisagio, cioè un inno di lode a Dio ripetuto tre volte, il quale inizia con la *basmala* ("Nel nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso")[11]:

> Nel nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso: santo è Iddio, santo è il Potente, santo è colui che non muore, colui che fu crocifisso per noi. Signore nostro, abbi pietà di noi; Signore nostro, abbi pietà di noi; Signore nostro, abbi pietà di noi; abbi pietà di noi e fa scendere su di noi il tuo favore. Lode a te Signore nostro; lode a te Signore nostro; lode a te Signore nostro.

L'inno è delle Chiese non calcedonesi; dovrebbe perciò essere stato inserito da qualcuno della comunità dei Giacobiti; anche l'indicazione dell'anno secondo l'era di Alessandro è giacobita[12]. Invece, la profezia di Zaratustra nel prologo del *Vangelo* ("Questo detto era un tratto di profezia. Ed il metropolita Gesù Ben Nun disse che questo Zarātušt era l'astrologo Balaam; e la profezia si compì alla fine del tempo")[13], se è corretta l'identificazione proposta di Gesù Ben Nun con Īšō'dad di Merv, indicherebbe invece una origine nestoriana del testo del *Vangelo*. Riassumendo: un giacobita di nome Isḥāq, nipote di un sacerdote (al-Qissīs), che era medico (al-Mutaṭabbib)[14], copiò il *Vangelo dell'infanzia* laurenziano da un codice (nestoriano?) nel

---

[10] Provera, p. 31.

[11] Per le formule coraniche nel manoscritto v. Provera, pp. 35-36.

[12] Baumstark, "Apokryphes Herrenleben", p. 251; Stocks, "Magienminiaturen".

[13] Balaam è il mago che, osservando il campo degli Israeliti, predice (Num 24:17) che "un astro uscito dai figli di Giacobbe si farà capo, uno scettro [o un uomo] si leverà dal popolo d'Israele". Traduzione di Provera, p. 67; per la fonte della profezia di Īšō'dad, ibid., p. 20 nota 13.

[14] Il patriarca Ignatius I Aphram Barsoum, *History*, cap. 28, On the Science of Medicine, fa una lista di medici siriaci in cui figura il nostro Isḥāq, dicendolo morto nel 1299 (189, n° 50). Le informazioni su Isḥāq sono tratte certamente dal manoscritto laurenziano, ma sembrano interpretare erroneamente la stringa col nome dello scriba. Dalla documentazione della biblioteca, poi, Barsoum non risulta aver mai visto il manoscritto (ringrazio P. G. Borbone per le precisazioni).

1299 a Mardin, città dell'alta Mesopotamia (oggi Turchia); in un secondo tempo, un giacobita (un nuovo proprietario del codice?) aggiunse l'invocazione finale e inserì le didascalie con l'indicazione corretta che il Giuseppe del racconto dal *Vangelo di Nicodemo* è Giuseppe di Arimatea. Il formato piccolo, trasportabile, del codice fa pensare che fosse un libro per lettura personale di Isḥāq[15]. La fusione in un'unica narrazione continua delle parti del *Vangelo* — le storie dell'infanzia, gli episodi canonici e gli estratti dal *Vangelo di Nicodemo* — fu forse fatta appositamente per questo codice su volontà del committente.

B. *Le immagini*

Il manoscritto laurenziano ha cinquantaquattro disegni ad inchiostro intercalati tra le righe del testo. Il progetto prevedeva che venissero completati da cornice e colori ad acquerello; solo nella Natività (f. 4v) e nell'Adorazione dei magi (f. 5v) troviamo in rosso una cornice ed alcuni tratti, prove che non hanno avuto seguito. Non sappiamo perché il lavoro di dipintura delle miniature non fu realizzato. I colori avrebbero completato alcuni dettagli, come le calzature che quasi mai sono raffigurate. A f. 27r il testo è scritto adattandolo allo spazio occupato dalla miniatura, cosicché sappiamo che almeno in questo caso i disegni hanno preceduto la scrittura. Tutti i personaggi hanno un nimbo, un attributo che non indica santità e non distingue buoni da cattivi — ad esempio, entrambi i ladroni di f. 18r lo hanno[16] —, e che è consueto nella miniatura islamica. Alcuni disegni si fermano alle linee principali: la madre con bambino a f. 12v, la donna immersa nell'acqua a f. 13r, il corpo di Gesù nel sepolcro a f. 39v. La mano che ha disegnato le miniature non era eccellente a giudicare dal numero dei difetti anatomici — ad esempio il fanciullo caduto dal terrazzo e resuscitato a f. 32v, le braccia del primo da sinistra dei ragazzi a f. 31v, Gesù alle nozze di Cana a f. 36v —, ma gli errori in questi schizzi è probabile sarebbero stati corretti completando la miniatura.

Motivi orientali convivono accanto a motivi mediterranei, cristiani o classici. Le donne portano tunica e penula (ad es. ff. 21v e 29v), ma anche vesti decorate di ricami ad arabesco che terminano in larghi calzoni ad amplissime pieghe (ad es. ff. 22v e 24r). Gli uomini a volte vestono simili abiti orientali, altre volte tunica e mantello della tradizione romana. Le une e gli altri siedono per terra a gambe incrociate, salvo il giudice di f. 32v, Gesù

---

[15] Dello stesso parere Hunt, "Manuscript Production", p. 299.

[16] Non hanno il nimbo gli animali, il diavolo che tenta Gesù nel deserto (ff. 37r e 37v) e, forse per dimenticanza, alcuni personaggi tra i quali la moglie malvagia che cade nel pozzo a f. 22r.

che dà vita agli animali a f. 27r, e l'uomo che siede sulla riva della pozza a f. 19v. Lineamenti e abito non sono connotati di religione o etnia: Maria ha occhi orientali, ma può avere il capo coperto dal cappuccio di una penula come pure da un turbante con la fascia intrecciata; Giuseppe ha una barba nera da santo cristiano ed occhi orientali a mandorla; il sacerdote che custodisce l'idolo che crolla all'arrivo della famiglia è vestito con costume romano (f. 8v).

Come il testo, anche le miniature provengono da fonti diverse e possono essere divise in tre gruppi: le miniature proprie della storia dell'infanzia, le miniature con episodi narrati nei Vangeli canonici e le miniature per il *Vangelo di Nicodemo*, che sono interposte fra gli episodi canonici della passione nelle ultime pagine.

1) Le miniature con le storie dell'infanzia

Il gruppo di gran lunga più numeroso fra i tre è quello delle miniature che illustrano le storie dell'infanzia (ff. 2v-32v). Testo e illustrazioni procedono concordi, salvo rade e significative eccezioni. La storia dell'idolo crollato devia dal racconto del *Vangelo* nella visibile incoerenza di età del figlio del sacerdote (f. 9v): secondo il testo arabo ha tre anni, secondo la *Storia della Vergine Maria* che incorpora sezioni di una anteriore versione siriaca del *Vangelo* dell'infanzia, ne ha trenta, età questa in sintonia con il volto ed i lunghi baffi del giovane nella miniatura. D'altra parte la *Storia della Vergine Maria* non contiene gli episodi di Gesù seduto come re e dei giovani trasformati in capretti che invece si trovano nel *Vangelo* laurenziano (ff. 29v e 31v). Inoltre, per l'episodio di Gesù che dà vita alle statuette di argilla (f. 27r), la *Storia della Vergine Maria* riporta dettagli diversi dal testo e dalla miniatura del *Vangelo* laurenziano. La successione narrativa degli episodi raffigurati nelle miniature si dissocia a volte dalle versioni siriache pervenute del *Vangelo*. Al posto del letto (*sarīr*) del re miracolosamente allungato nella bottega di Giuseppe, la *Storia della Vergine Maria* parla di un trono portato alla giusta misura. In alcuni casi, poi, le miniature del manoscritto laurenziano non corrispondono né a redazioni siriache né a versioni arabe note, ad esempio nella miniatura di f. 19v, introdotta sopra, dove Giuseppe, seduto su una sedia ai bordi di una pozza, tira fuori dall'acqua un ragazzo appestato, mentre il testo arabo nella pagina racconta di Maria e della madre del bambino appestato.

I demoni che si impossessano di esseri umani fuggono con sembianze di uccelli, serpenti e draghi al contatto con le fasce del bambino (ff. 9v, 12r-v, 24v, 25v). Fa caso a sé l'iconografia del diavolo disegnato come una chimera quando abbandona Giuda a f. 26r e tenta Gesù nel deserto ai due

ff. 37r e 37v — questa iconografia sarà discussa al paragrafo successivo. Il modello della chimera e dell'idolo deve essere stato antico. Anche i gesti eloquenti di molti personaggi risalgono al repertorio tardoantico. Questi gesti sono ripresi ed utilizzati con frequenza nei manoscritti islamici della Siria e della Mesopotamia del XIII secolo[17], dove sono poveri per varietà ed usati a sproposito, così come avviene nel codice laurenziano: ad esempio, il gesto di indicare con un dito verso il volto significava in origine perplessità o meditazione, ma Ṭīṭūs e l'angelo che dice a Giuseppe di tornare in Egitto (ff. 18r e 19r) fanno questo gesto pur non avendo motivi di dubitare o meditare.

Le scene dell'infanzia ritraggono spesso episodi della vita di ogni giorno, a seguito del testo che non è interessato a temi dogmatici, parabole o insegnamenti; piuttosto, si scelgono racconti di miracoli, guarigioni, liberazioni dai demoni. Tra le malattie guarite rare sono quelle maschili: una eccezione è al capitolo 19[18], dove si narra di un marito guarito da impotenza, ma, tuttavia, l'episodio non è rappresentato in immagini. Colpisce il favore che hanno, invece, i racconti su bambini e donne malati e, in genere, l'attenzione sulla vita femminile. Quindici illustrazioni di eventi che accadono durante il viaggio della Famiglia, su ventiquattro hanno come protagoniste delle donne. Fascino — e quindi malattie come mutismo e lebbra che lo mortificano e possono portare al ripudio di una moglie — ed erotismo sembrano la principale preoccupazione dell'illustratore: peccati indotti nelle ragazze da autoerotismo — causati da demoni che prendono possesso dei corpi e che tentano le donne durante la notte — sono descritti ai capitoli 14 (non illustrato), 16 (ff. 12r-12v) e 31 (ff. 24v-25v)[19]. Altre volte centro di una storia è la gelosia tra mogli, come per le vicende di Arzami e Maria e dei loro figli al capitolo 27 (ff. 21r-22r). Anche la storia del giovane trasformato in mulo raccontata ai capitoli 21-22 (ff. 16v-17v), ruota intorno alla madre e le sorelle del giovane, a Maria ed alla ragazza guarita dalla lebbra che accompagna la Sacra Famiglia. Sono poi le stesse familiari del giovane che decidono che la ragazza sposi il fratello dopo che ha ripreso l'aspetto umano. Viene da supporre che le immagini del *Vangelo* siano state pensate per un pubblico femminile o che il suo destinatario fosse una donna[20].

---

[17] Anche Buchthal, "Early Islamic Miniatures", p. 30, nota che i gesti nelle miniature dell'erbario arabo di Dioscoride fatto a Baġdād nel 1224 ed andate disperse fra varie collezioni, sono originari del repertorio classico ed implicano un modello tardoantico.

[18] Provera, p. 87.

[19] Provera, pp. 81-83, 105-107.

[20] Bernabò, "Images of Women".

2) Le miniature con gli episodi canonici

Di questo secondo gruppo fanno parte dodici miniature dipinte in tre sequenze di pagine non successive, cioè: tre episodi dell'infanzia di Gesù dai *Vangeli* canonici (Adorazione degli angeli, f. 4v, Adorazione dei magi, f. 5v, Presentazione al tempio f. 7r), sei episodi del Ministero e della Passione (Resurrezione del figlio della vedova di Nain, f. 34r, Battesimo nel Giordano, f. 35v, Nozze a Cana, f. 36v, due delle tre canoniche tentazioni nel deserto, ff. 37r e 37v), il cui ordine però non rispetta la cronologia dei *Vangeli* canonici[21]; ed infine quattro episodi conclusivi della Passione e Resurrezione (Apparizione ai discepoli, f. 45v, Incredulità di Tommaso, f. 46r, Ascensione, f. 47r, e Pentecoste f. 47v). Queste miniature devono essere state copiate da un Nuovo Testamento, un tetravangelo od un lezionario.

Solamente tre apostoli assistono all'ascensione di Gesù (f. 47r), invece del gruppo completo degli undici (Mc 16:19, Lc 24:50-52), ai quali fin dalla prima arte cristiana vengono aggiunti la Vergine e, come di consueto, proletticamente, Paolo, la cui conversione è ancora da venire. Il giovane in primo piano non ha ragione di chinarsi e ripiegarsi su se stesso al momento dell'Ascensione; la spiegazione sta nel fatto che miniatura laurenziana è infatti un riadattamento di una Trasfigurazione (Mt 17:1-8, Mc 9:2-8, Lc 9:28-36): nella iconografia consueta di questa scena, Pietro, Giacomo e Giovanni, i tre apostoli che secondo i vangeli assisterono alla teofania, sono disposti come nella miniatura laurenziana e, travolti dal fulgore divino e presi da paura, cadono bocconi a terra (Mt 17:6)[22]. Sul verso della medesima pagina del codice laurenziano (f. 47v) è dipinta una scena che la colomba dello Spirito Santo, che plana dall'alto emettendo raggi sulle teste degli apostoli, designa come la Pentecoste. Ad Atti 2:1, il luogo dove avvenne la discesa dello Spirito Santo è detto essere "lo stesso luogo" dove si era svolta l'investitura di Mattia, il nuovo dodicesimo apostolo sorteggiato a sostituire Giuda Iscariota, cioè il "piano superiore [della casa] dove abitavano"; l'episodio, quindi, avvenne al chiuso e non all'incrocio dei pendii di due montagne come nel codice laurenziano: anche in questo caso la spiegazione sta nel fatto che, questa volta, c'è stato un pasticciato adattamento da una miniatura dell'Ascensione: il gruppo degli apostoli che vedono Cristo

---

[21] Nei canonici i fatti avvengono nell'ordine: Battesimo nel Giordano (Mt 3:13-17; Mc 1:9-11; Lc 3:21-22), Tentazioni nel deserto (Mt 4:1-11; Mc 1:12-13; Lc 4:1-13), Nozze di Cana (Gv 2:1-11), Resurrezione del figlio della vedova di Nain (Lc 7:11-16)

[22] Questa è anche l'iconografia che compare nei lezionari siriaci del XIII secolo: Città del Vaticana, BAV, cod. Vat. sir. 559, f. 206v; Londra, BL, cod. add. 7170, f. 225v; Gerusalemme, Monastero di San Marco cod. 6, f. 174r (Leroy, *Manuscrits syriaques à peintures*, tavv. 98/2, 98/1 e 101/2).

ascendere al cielo entro una mandorla è stato ricopiato trasformandolo nel gruppo che riceve le lingue di fuoco dello Spirito Santo[23].

Alcune parti di queste miniature canoniche sono ben più antiche del 1299. Nelle due miniature con le tentazioni nel deserto (ff. 37r e 37v), il diavolo è immaginato come un mostro ibrido tra una chimera, della quale serba la testa di serpente che nasce dal dorso e gli artigli di rapace, un drago ed un cavallo alato. Più che terribile, il suo volto è comico e la sua gesticolazione ostentata è quella dell'attore antico; l'antenato di questa figura sembra essere la maschera del *servus currens* della Commedia Nuova[24]. Parrebbe, così, che all'immagine antica della chimera si siano mescolate le fattezze di qualche maschera del mimo[25].

3) Le miniature per il Vangelo di Nicodemo

Il contenuto di sei miniature dipinte nelle ultime pagine del codice laurenziano corrisponde al testo del *Vangelo di Nicodemo*: la Crocifissione (f. 39r), Giuseppe di Arimatea seppellisce Gesù (f. 39v), Giuseppe incatenato in prigione (f. 41r), Gesù risorto è adorato dagli angeli (f. 41v), Gesù risorto appare alle Marie (f. 42r), Giuseppe liberato da Gesù (f. 43r).

La scena della Crocifissione, che è ridotta alle tre croci con i condannati vestiti soltanto da lunghe brache, mentre i loro piedi penzolano senza sostegno, e non mostra nessuno dei presenti all'evento riferiti nei *Vangeli* canonici, si conforma alla scarna notizia con la quale il *Vangelo di Nicodemo* riferisce della Crocifissione: "Nel giorno 30 di Adar, che cadeva di venerdì, alle nove lo appesero al legno con due ladroni, uno a destra l'altro a sinistra" [26]. Anche Gesù risorto che appare alle Marie è un episodio raccontato nei canonici, ma qui è inserito nella sequenza dal *Vangelo di Nicodemo*. L'ordine di quattro episodi miniati — cioè: Giuseppe in prigione (f. 41r), Gesù risorto appare agli angeli (f. 41v), Gesù risorto appare alle Marie (f. 42r), Giuseppe liberato da Gesù (f. 43r) —, non corrisponde all'ordine in cui sono posti i brani del *Vangelo di Nicodemo* qui trascritti nel codice laurenziano, nel quale all'apparizione agli angeli seguono la liberazione di Giuseppe dalla prigione e più avanti l'apparizione alle Marie. Nelle miniature con Giuseppe che seppellisce Gesù (f. 39v) e Giuseppe in catene (f. 41r), l'iscrizione, apposta da una mano diversa da quella che ha scritto il

[23] Vedi a confronto l'iconografia della Pentecoste nel gruppo di miniature inserite nel codice di Rabbula, Firenze, BML, cod. plut. 1.56, f. 14b: *Tetravangelo di Rabbula*, tav. 28.

[24] Bernabò, "Teatro a Bisanzio", pp. 75-76, e "Dalla Commedia Nuova", pp. 210-211.

[25] Sul mimo e la sua continuazione ancora in ambito turco vedi Reich, *Mimus*, spec. 623-675. Per Ettinghausen, *Arab Painting*, pp. 81-82. Vedi, inoltre, George, "Illustrations of the *Maqamat*".

[26] Provera, p. 129, ll. 24-26.

testo del *Vangelo*, lo chiama Giuseppe di Ramla (Arimatea), correggendo così l'errore del testo che dice come citato sopra, che il Giuseppe venuto a chiedere il permesso di seppellire Gesù è colui che aveva allevato Gesù, cioè Giuseppe sposo di Maria.

Confusione è stata fatta nella dipintura delle miniature fra le linee del testo: Gesù risorto e adorato dagli angeli (f. 41v) dovrebbe occupare lo spazio della successiva miniatura con Gesù che va incontro alle Marie (f. 42r) per corrispondere al testo scritto accanto; quest'ultima a sua volta avrebbe dovuto essere dipinta a f. 43v. La miniatura con la prigionia di Giuseppe (f. 41r) è composta da elementi presi da due momenti diversi della storia: il sepolcro di Cristo disegnato sulla sinistra è guardato da due soldati armati (il testo dice settanta) che dovrebbero al contempo rappresentare gli altri (di nuovo settanta) mandati a vigilare sulla prigionia di Giuseppe di Arimatea nell'edificio senza finestre dove è stato incatenato[27]. Infine, nella liberazione di Giuseppe (f. 43r), Gesù ha un aspetto giovanile che contrasta con quello delle miniature immediatamente precedenti e seguenti, dove invece porta una lunga barba scura da età più avanzata[28].

C. *Conclusioni*

Nel 640 Mardin, città tra il Tigri e l'Eufrate (oggi nel Kurdistan turco, vicino al confine con la Siria), fu presa dagli Arabi ai Bizantini. Nel 1102, fu conquistata dagli Artuqidi, una dinastia musulmana turca, che fondò in Anatolia un principato alleato dei Selgiuchidi (1101-1409), con capitale a Diyarbakır, in un'area a maggioranza cristiana[29]. Anche dopo il sacco mongolo di Baġdād (1258), Mardin rimase sotto la dinastia artuqide fino al 1409[30]. La comunità cristiana pare abbia salutato come una liberazione l'arrivo dei Mongoli e sia stata risparmiata grazie alla moglie nestoriana di Hūlagū, nipote di Genghiz Khān, primo sovrano mongolo e fondatore della dinastia degli Ilkhanidi. Già centro nestoriano (il Terzo Concilio Ecumenico di Efeso, del 431, aveva condannato Nestorio come eretico), al tempo del manoscritto laurenziano Mardin da più di un secolo era passata ai Giacobiti (la Chiesa di Siria nata da uno scisma al Concilio di Calcedonia del 451), sotto i quali il vicino convento di Dayr al-Zaʿfarān divenne sede

---

[27] Provera, p. 131, ll. 22-27.

[28] Il fatto che il *Vangelo di Nicodemo*, trascritto nel codice laurenziano, dice che Gesù apparve bello come il sole, non mi pare giustifichi il cambiamento fisionomico.

[29] Sui Cristiani sotto l'Islam vedi Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides*, e *Chrétiens syriaques sous les Mongols*, pp. 85-97 per l'attività architettonica.

[30] Hillenbrand, "History of the Jazira", pp. 9-19; Thomas, "Arts of Christian Communities", pp. 364-387; Ölçer, "Anatolian Seljuks", pp. 104-113.

del patriarcato[31]. Mardin fu uno dei centri di produzione di manoscritti del regno artuqide[32]; tra il 1198 e il 1200, al-Ǧazarī lavorò come ingegnere alla corte artuqide e scrisse, su richiesta del sultano, *Un compendio sulla teoria e pratica delle arti meccaniche*, del quale furono prodotte in pochi anni numerose copie miniate[33].

I cinquant'anni precedenti l'invasione mongola furono uno dei periodi d'oro della miniatura abbaside[34], specialmente nelle scuole di pittura di Siria, Baghdad e Mossul, quando vengono miniate le *Massime scelte e detti meravigliosi* di al-Mubaššir[35], con le immagini di sapienti greci dell'antichità che si rivolgono a gruppi di ascoltatori, e testi popolari come le favole di animali *Kalīla wa-Dimna*, con le immagini dei due sciacalli protagonisti[36], e le scene di genere descritte nelle *Maqāmāt* di al-Ḥarīrī[37]. Nella seconda metà del secolo, dopo la conquista mongola, i caratteri della miniatura in Mesopotamia restano invariati. I manoscritti del periodo ilkhanide[38] han-

---

[31] Vedi Janin, *Églises orientales*, pp. 379-383; Provera, p. 26. Inoltre: Creswell, "Mardīn and Diyārbekr", pp. 1-8.

[32] Ward, "Evidence for a School of Painting".

[33] Fontana, *Miniatura islamica*, p. 44. La copia più antica arrivata a noi è il cod. Ahmet III 3472 del Topkapı Sarayı Müzesi di Istanbul, del 1206, scritto a Diyarbakır per l'emiro artuqide Nāṣir al-Dīn Maḥmūd: *Turks*, cat. n. 55, 391. La copia considerata la più bella è il cod. Aya Sofia 3606 del Topkapı Sarayı Müzesi, dell'anno 1354; molti dei suoi fogli furono staccati ancora all'inizio del Novecento ed andarono dispersi in collezioni occidentali; quanto si è potuto rintracciare è ora apparso nel facsimile del manoscritto: Ibn al-Razzāz al-Ǧazarī, *Compendium*. All'area artuqide oppure più in generale all'alta Mesopotamia, sono attribuiti due manoscritti ora a Istanbul, cioè la traduzione del *Dioscoride* cod. Ahmet III 2127 del Topkapı Sarayı Müzesi, datato 1229 (Komaroff, "*De materia medica* by Dioskorides"), ed il *Trattato delle costellazioni delle stelle fisse* (*Kitāb al-kawākib al-ṯābita*) di 'Abd al-Raḥmān al-Ṣufī, cod. Aya Sofya 2595 della Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, del 1249-1250 (*Turks*, cat. n. 56; Pancaroğlu, "Emergence of Turkic Dynastic Presence). Vedi inoltre: Ward, "Evidence for a School of Painting", p. 80.

[34] Sulla miniatura islamica resta classico Ettinghausen, *Arab Painting*; vedi, inoltre, Gray, "The Visual Arts" e Blair, "Development of the Illustrated Book". Un elenco di manoscritti attribuibili alla alta Mesopotamia di questo periodo è in Nassar, "Saljūq or Byzantine", pp. 85-86. Vedi, inoltre, Fontana, *Miniatura islamica*.

[35] *Muḫtār al-Hikam wa-makāsim al-kalim*: Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi, cod. Ahmet III 3206, Siria (?), prima metà del sec. XIII (Ettinghausen, *Arab Painting*, pp. 74-79). Contadini, "Question in Arab Painting", p. 82 nota 21.

[36] Parigi, BnF, cod. ar. 3465, ca. 1200-1220.

[37] *Maqāmāt*: Parigi, BnF, cod. ar. 3929, ca. 1225-1250 (Ward, "Evidence for a School of Painting", pp. 69-83, spec. pp. 76-78), cod. ar. 5847, Baghdad 1237; e cod. ar. 6094, Siria (?) 1222 (Ettinghausen, *Arab Painting*, pp. 61-63, 79-80, 83; Soucek, "*Maqamat*", attribuisce il codice alla Siria o all'Egitto; Contadini, "Question in Arab Painting", p. 84, note 30 e 32; George, "Orality, Writing and the Image").

[38] *Marzubānnāma* di Sa'd al-Dīn al-Wārāwīnī, cod. 216 del Museo Archeologico di Istanbul, del 1299 (descritto da Simpson, "The role of Baghdād", pp. 94-106); e le *Proprietà degli animali* (*Manāfi' al-Ḥayawān*) di Ibn Baḫtīšū', cod. M 500 della Pierpont Morgan Library di

no elementi stilistici mongoli che sono assenti nelle miniature del *Vangelo dell'infanzia* laurenziano. Questo quindi, con i suoi caratteri conservativi nella struttura e stile delle miniature, va considerato come l'ultimo esempio della pittura artuqide pervenutoci[39].

Nonostante il ricorso dei miniatori islamici a personaggi, gesti e strutture compositive della miniatura bizantina, giocano, dunque, a favore di una origine antica delle illustrazioni del codice laurenziano la mancanza di corrispondenza di alcune scene col testo del *Vangelo dell'infanzia* e del *Vangelo di Nicodemo* ed in particolare l'errore dell'età del figlio del sacerdote dell'idolo, raffigurato come un trentenne, seguendo la versione siriaca del *Vangelo*, piuttosto che come il bambino di tre anni del testo arabo. Nel codice laurenziano, al nucleo originale del testo del *Vangelo dell'infanzia*, che risale a un racconto tardo antico in siriaco, furono aggiunti un prologo con Zoroastro e un'appendice finale, dove episodi dei Vangeli canonici trascritti in forma abbreviata ed in ordine cronologico maldestro sono intervallati ad episodi tratti da una versione del *Vangelo di Nicodemo* non nota da altri manoscritti. Quanto alle miniature, quelle dell'infanzia di Gesù sono testimonianze figurative di una edizione in siriaco del *Vangelo dell'infanzia*, diversa in parte dalle edizioni pubblicate sinora. Parimenti, le miniature per il *Vangelo di Nicodemo* sono le uniche testimonianze di una recensione figurativa — cioè di un ciclo di immagini — che abbiamo per questo apocrifo, pervenuta qui in un testimone indiretto — cioè inserita in un codice che non è un *Vangelo di Nicodemo*[40]. Infine, le miniature per gli episodi canonici furono copiate da un manoscritto dei *Vangeli* o da un lezionario.

Si stenta ad ammettere l'insipienza sottesa alla trascrizione delle storie canoniche nel *Vangelo* laurenziano, dove è stata invertita la successione cronologica degli episodi del Battesimo, Nozze di Cana e Resurrezione del figlio della vedova di Nain, ed è stata fatta confusione tra Giuseppe di Arimatea che si prende cura del corpo di Cristo e Giuseppe sposo di Maria[41]. La confusione tra i due Giuseppe fu corretta più tardi da chi appose le didascalie alle miniature. Con altrettanta superficialità ha lavorato il miniatore delle scene evangeliche finali, quando ha trasferito dal suo modello parti di una Trasfigurazione ad un'Ascensione e parti di un'Ascensione ad

New York, fatto vicino a Tabriz nel 1297 o 1299. La Simpson (p. 97 nota 24) elenca cinque manoscritti come i più antichi sopravvissuti datati a dopo la conquista mongola. Contadini, *World of Beasts*.

[39] Su questo periodo nell'alta Mesopotamia vedi i saggi raccolti in *Art of Syria*. Sullo stile dei centri di produzione artistica vedi Ettinghausen, *Arab Painting*, pp. 161-162, che cita il codice laurenziano.

[40] Sulle rappresentazioni degli apocrifi del Nuovo Testamento vedi Cartlidge e Elliott, *Art and the Christian Apocrypha*, dove sono riprodotte più miniature del *Vangelo* laurenziano.

[41] Provera, p. 131; Voicu, p. 57 nota 89.

una Pentecoste. Il miniatore del codice di Isḥāq — o il miniatore del suo modello — ha dato però un apporto personale alle miniature, disegnando fisionomie, pose e costumi orientali[42].

II. IL CODICE

A. *Descrizione codicologica* (I. G. Rao)

Sec. XIII (1299), carta orientale, mm 155 × 115 = 17 [114] 25 × 13 [84] 20, ff. I (sec. XVI., seconda metà, di restauro), 48, I' (sec. XVI, seconda metà, di restauro).

Foliotazione: sono presenti quattro foliotazioni: la prima e la più antica, forse coeva alla stesura del codice, è a penna, al centro del margine inferiore recto, in siriaco (ff. 2-47); la seconda, cinquecentesca, pure in inchiostro, è in arabo (ff. 2-11); la terza, moderna, ancora a penna (ff. 1-47), sul margine superiore sinistro recto, è di mano dell'allora prefetto della Biblioteca Medicea Laurenziana, il canonico Angelo Maria Bandini (1757-1803); l'ultima, più recente, è a timbro (ff. 1-48), sul margine inferiore sinistro recto, e a questa faremo sempre riferimento (lo scarto tra le due numerazioni più moderne è dovuto al fatto che quella a timbro conta anche la prima guardia anteriore, di restauro)[43].

Fascicolazione: 1^{2} (ff. 1r-2v; bifolio di restauro, in cui il primo folio, bianco, costituisce la guardia anteriore e il secondo fa da supporto ad un frammento della prima pagina del testo recuperato), 2^{6} (ff. 3r-8v), 3^{4-1} (ff. 9r-11v, in cui è caduto il primo folio, mentre il f. 11 è un'aggiunta posteriore, della seconda metà del secolo XVI, in carta occidentale, e costituisce un'integrazione al testo), 4^{10-1} (ff. 12r-20v, in cui è caduto il primo folio), 5^{10} (21r-30v), 6^{6} (31r-36v, in cui il f. 33, bianco, è un altro inserimento della seconda metà del secolo XVI, di restauro), 7^{12+1} (ff. 37r-48v, in cui il f. 38, bianco, è ancora un inserimento cinquecentesco, di restauro come i precedenti, solidale con la guardia posteriore); tutti i fascicoli sono privi di richiamo.

Filigrana: ai ff. 1, 11, 38 è visibile una filigrana (un'ancora, inscritta in un cerchio e sormontata da una stella a sei punte) simile a Briquet 548 (*ancre*: Arnoldstein 1563-1564; Laibach 1568), il che permette di datare

---

[42] Viceversa, l'uso di iconografie cristiane in oggetti islamici si vede in scene di genere su metalli lavorati nel XIII secolo in Siria e Mesopotamia: Katzenstein e Lowry, "Christian Themes"; Baer, *Ayyubid Metalwork*, cat. nn. 282-285; Soucek, "Byzantium and the Islamic West"; Hoffmann, "Christian-Islamic Encounters".

[43] Per la puntuale e complessa stratificazione delle varie cartulazioni si cfr. anche *infra*, pp. 317-319.

intorno alla seconda metà del secolo XVI l'inserimento nel manoscritto dei 6 ff. in carta occidentale (Europa centro-orientale), avvenuto in occasione del restauro cinquecentesco del codice[44].

Disposizione del testo: a piena pagina, mm 155 × 115 = 10 [120] 25 × 20 [80] 15 (f. 82v); rigatura a secco, praticamente invisibile, forse delineata con una *tabula ad rigandum*; le linee scritte sono 14 (f. 28v).

Scrittura: il codice risulta esemplato in un arabo privo di molti segni diacritici[45], a Mardin, città dell'attuale Kurdistan turco, dalla mano di Isḥāq Ibn Abī al-Farağ Ibn al-Qissīs al-Mutaṭabbib nel 1610 del calendario siriaco, che corrisponde al 1299 dell'era cristiana, tutte notizie che si leggono nel *colophon* al f. 48r, in cui il titolo, però, è in lingua e scrittura siriaca; aggiunte marginali e integrazioni al testo (ff. 10, 11) di altre mani.

Decorazione: il manoscritto ha 54 disegni in inchiostro bruno.

Legatura (mm 155 × 115) antica, di ambiente arabo-islamico (sec. XVI), in tutta pelle marrone rossastro su cartoni con impressioni a secco ai quattro angoli e al centro dei piatti; ricostituita di recente (2011) la ribalta sul piatto posteriore[46]; sul taglio di testa è riportato il titolo, in arabo.

Storia del manoscritto: sulla controguardia anteriore, in alto, sul margine superiore, di mano cinquecentesca, si trova una nota «Da Monsig(nor) Pat(riar)ca», personaggio che è stato identificato nel Patriarca di Antiochia dei Siri, Ignazio Ni'matallāh Aṣfar (m. 1587)[47] di Mardin, città di produzione del codice stesso. Il dotto collezionista, che era giunto in Italia e risiedeva a Roma dal 1576, vendette circa un centinaio di volumi della sua collezione — il resto glielo lasciò in eredità — all'orientalista e uomo di scienza Giovanni Battista Raimondi (ca. 1536-1614), incaricato di scegliere e preparare testi per la costituenda Stamperia Orientale Medicea[48], fondata a Roma nel 1584 per iniziativa di papa Gregorio XIII (1502-1585), sotto il patrocinio del cardinale Ferdinando de' Medici (1549-1609), poi granduca di Toscana (1587). Poco più in basso, quasi al centro del piatto, sono presenti due numeri «325», poi cassato con un segno di penna, e «23»,

---

44 Cfr. ff. 11, 38. Una filigrana molto simile, come mi informa Margherita Farina, è presente anche nel cod. laurenziano Or. 409 (f. 147) e in alcuni documenti della Tipografia Medicea Orientale (1590-1614) conservati presso l'Archivio di Stato di Firenze, come ad esempio l'«Inventario di libri manoscritti conservati presso la Stamperia in Roma al 1596» (ASF, Miscellanea Medicea, Stamperia Orientale, filza 719, III, doc. 48).

Sul restauro del manoscritto si cfr. anche, *infra*, pp. 317-319, Paragrafo C.

45 Cfr. Provera, p. 27.

46 Sulla legatura del manoscritto si cfr. anche, *infra*, pp. 317-319, Paragrafo C.

47 Precise notizie su questa figura, di notevole rilievo, si trovano in Della Vida, *Documenti*.

48 Per la sua lunga e complessa storia si rimanda a tre contributi fondamentali: Saltini, "Della stamperia medicea orientale"; Della Vida, *Documenti*; Tinto, *Tipografia Medicea Orientale*; *Le vie delle lettere: la Tipografia Medicea tra Roma e l'Oriente*, a cura di S. Fani e M. Farina, Introduzione di P. G. Borbone, Firenze, Mandragora, 2013.

corrispondenti alle segnature che il manoscritto aveva acquisito, nel corso del tempo, nella raccolta granducale medicea dove era confluito dopo la non felice esperienza della Stamperia. Il tutto si evince dal Catalogo dei codici orientali della Biblioteca Palatina stilato in italiano (BNCF, cod. II II 115), durante un suo viaggio in Italia e a Firenze, dall'orientalista francese Barthélemy d'Herbelot de Molainville (1625-1695)[49] nel 1666, dove era al 23° posto (ff. 315r-316v), e quindi dalla sua successiva rielaborazione (BNCF, cod. Palat. 1002, parte I), in cui occupava il n° 325 (f. 31v), ambedue poi riportati nella traduzione latina, con alcune aggiunte, del catalogo del teologo ed orientalista, pure francese, Eusèbe Renaudot (1646-1720) del 1701 (BNCF, cod. Palat. 1002, parte II), dove lo si trovava al «n° 23 al(ias) 325» (f. 1v)[50].

A lato del margine esterno, sempre della controguardia anteriore, sono ben visibili anche una nota a penna con la dicitura «Orient. Palat. 387» e un cartellino con «Reale Biblioteca Medicea Laurenziana. Orient. 387», cioè due riferimenti all'attuale segnatura topografica del manoscritto nella Biblioteca Medicea, imposta dopo che, a seguito della chiusura della libreria Palatina (1771) ordinata dal granduca Pietro Leopoldo (1765-1790), il codice entrò a far parte della Laurenziana insieme ai manoscritti orientali della collezione Palatina granducale (518). Sul dorso di testa, così come su un tassello attaccato vicino al margine superiore del piatto anteriore, si trova anche un altro numero, «32», vergato in inchiostro nero e rosso, che corrisponde invece a quello assegnato al codice dall'erudito maronita e arcivescovo di Apamea, Stefano Evodio Assemani (1711-1782), *scriptor* di siriaco ed arabo (dal 1741) e custode principale (1768) alla Biblioteca Apostolica Vaticana nel suo *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae codicum mss. Orientalium Catalogus* del 1742.

Ai ff. 2r e 48v è impresso il timbro ovale a olio con le armi granducali e imperiali di Francesco Stefano di Lorena (1745-1765), mentre al f. 48v è presente pure quello rotondo (diam. mm 12) della «Reale Biblioteca Medicea Laurenziana. Firenze» con la croce sabauda coronata (sec. XIX, ultimo quarto).

Stato di conservazione: il codice è mediamente conservato; molti fogli presentano dei risarcimenti con carta occidentale, presenti in particolare sui margini esterni e inferiori; numerose le brachette di sostegno al centro dei bifogli, 6 i fogli interi di carta occidentale inseriti (ff. 1, 2, 11, 33, 38, I').

---

[49] Sull'Herbelot, autore dell'importante lavoro *Bibliothèque Orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l'Orient* (1697), si veda almeno Dew, "The order of Oriental knowledge".

[50] Si tratta dei *Catalogi librorum Arabicorum, Turcicorum et Hebraicorum* [...] *in Bibliotheca Palatina* [...] *nunc primum ex autographo editi* (cfr. Bandini, *Lettera*, p. 58).

Contiene:
Ff. 2r-48r. *Vangelo arabo dell'Infanzia*; ed. Provera 1973.
F. 48v: Trisagio liturgico siro-occidentale.

Il *Vangelo arabo dell'Infanzia* è uno dei vari testi del ciclo degli apocrifi dell'infanzia di Gesù, insieme ad alcuni scritti greci, fatti risalire intorno alla seconda metà del II secolo, il *Protovangelo di Giacomo* (si va dal concepimento di Maria alla fuga in Egitto) e il *Vangelo dell'infanzia dello pseudo-Tommaso* (episodi della vita di Gesù dai 5 ai 12 anni), poi riuniti insieme, per la loro complementarità cronologica, in occidente, in una parte dei manoscritti del *Vangelo dello pseudo-Matteo* (VI-VII sec.) e, in oriente, in alcune delle fonti del *Vangelo armeno dell'infanzia* (XI-XII sec.) e nella *Storia della Vergine Maria*, in siriaco, la cui data di composizione potrebbe collocarsi intorno al V secolo[51], oltre al *Vangelo di Nicodemo* o *Acta Pilati* (ca. IV-X sec.). Probabilmente dalla *Storia della Vergine Maria*, in una sua redazione molto simile, perduta, sarebbe derivato il *Vangelo arabo dell'Infanzia*, tramandato in diverse versioni, più o meno lunghe, cioè più o meno corrotte e interpolate, essendo il prodotto finale di numerose trasformazioni avvenute nel tempo rispetto all'originale siriaco[52].

Si conserva in cinque manoscritti fondamentali, ad oggi non ancora tutti editi[53]: tra questi, il cod. Or. 387, è ritenuto il testimone che riporta il testo migliore e più antico (1299). Prima della pubblicazione, nel 1973, del codice, con annessa traduzione italiana a fronte, curata dal salesiano Mario Provera[54], il *Vangelo arabo dell'Infanzia* era conosciuto solo attraverso l'edizione tardo secentesca (1697) dello studioso tedesco Henricus Sike di un codice di sua proprietà — oggi a Oxford, Bodleian Library Or. 350 — «d'origine tardiva e molto mediocre»[55], antigrafo di due codici siriaci della BnF di Parigi[56] e fonte di vari estratti che esistono in altri manoscritti arabi

[51] Cfr. Peeters 1914.

[52] Cfr. Provera, pp. 15-23.

[53] Oxford, Bodleian Library, Or. 350, ca. 1635, probabilmente copiato in Istanbul, secondo l'*expertise* di Alasdair Watson della Bodleian, che qui ringrazio, ed. Sike 1697, versione più breve; cod. di Budge (*Virgin Mary*, apografo di un manoscritto dei secc. XIII-XIV, su cui cfr. Provera, p. 20 nota 17); British Museum, Reale Società Asiatica di Londra (ca. sec. VI, su cui cfr. Provera, p. 21 nota 17), ed. Budge (*Virgin Mary*); Firenze, BML, Or. 387, sec. XIII (1299), ed. Provera; Città del Vaticana, BAV, Vat. sir. 159, sec. XVII (1622-1623, su cui cfr. Provera, p. 21 nota 19).

[54] Si conoscono anche altre traduzioni italiane, abbastanza recenti, relative alla versione più breve (Craveri 1969, Erbetta, Moraldi 1999), mentre Voicu ripubblica sostanzialmente la versione di Provera, con alcuni rimaneggiamenti, servendosi anche della traduzione francese di Genequand.

[55] Provera, p. 17.

[56] Si tratta dei codd. Sir. 238 e 273.

o in garshuni[57]. Il *Vangelo arabo dell'Infanzia* si costituì senza alcuna preoccupazione di veridicità storica, ma solo per soddisfare la pietà e la curiosità popolari relative a fatti e miracoli, leggendari, che precedono, accompagnano e seguono la fanciullezza di Gesù, con un'appendice sulla sua vita pubblica, fino alla Pentecoste.

Il testo tràdito dal codice mediceo presenta i seguenti 55 capitoli[58], esattamente come indicati nei titoli, e negli *incipit* ed *explicit*, da Mario Provera[59] e, di questi, i capitoli I-XLIII si riferiscono ad episodi della fanciullezza di Gesù, mentre gli altri riguardano momenti successivi della sua vita:

I.	La profezia di Zarādušt	f. 2v
II.	Il viaggio a Betlemme	ff. 2v-3v
III.	La levatrice di Gerusalemme	f. 3v
IV.	L'adorazione dei pastori	ff. 3v-4v
V.	L'adorazione dei Magi	ff. 4v-5v
VI.	Il ritorno dei Magi in patria	ff. 5v-6r
VII.	La circoncisione	ff. 6r-v
VIII.	L'incontro con Simeone ed Anna	ff. 6v-7r
IX.	La collera di Erode	ff. 7r-v
X.	La fuga in Egitto	ff. 7v-8v
XI.	La guarigione dell'indemoniato	ff. 8v-9r
XII.	Timori della S. Famiglia	f. 9v
XIII.	I ladroni	ff. 9v-10r
XIV.	L'indemoniata	ff. 10r-v
XV.	La giovane muta	ff. 11r-v
XVI.	Un'altra indemoniata	ff. 11v-12r
XVII.	Una lebbrosa	ff. 12r-v
XVIII.	Un ragazzo lebbroso	ff. 12v-14v
XIX.	Un malefizio	f. 14v
XX.	La storia di un mulo	ff. 14v-15v
XXI.	La guarigione	ff. 15v-16v
XXII.	Le nozze del giovane	ff. 16v-17v
XXIII.	L'incontro con i due ladroni	ff. 17v-18r
XXIV.	Il ritorno nella terra dei Giudei	f. 18r

[57] Ne esiste anche una versione armena, molto libera, già nota nel secolo XII, per cui cfr. Provera, p. 21 nota 18.

[58] L'attuale suddivisione in capitoli, inesistente nel manoscritto, risale però al filologo e bibliografo tedesco Johann Albert Fabricius (1668-1736), che rieditò il testo di Sike nel suo *Codex apocryphus Novi Testamenti* (Hamburgi 1719^2, I, 168-212).

[59] Si è operata solo una correzione eliminando il f. 2r come inizio del capitolo I, perché il foglio non presenta alcuno scritto, ma solo il timbro ovale a olio con le armi granducali e imperiali di Francesco Stefano di Lorena impresso al centro.

XXV.	La peste in Betlemme	ff. 18r-19r
XXVI.	Un altro bambino ammalato	ff. 19r-19v
XXVII.	Un ragazzo nel forno	ff. 19v-21v
XXVIII.	Guarigione di un futuro apostolo	ff. 21v-22v
XXIX.	Una donna lebbrosa	f. 22v
XXX.	Una giovane sposa lebbrosa	ff. 22v-23v
XXXI.	Una giovane indemoniata	ff. 23v-24v
XXXII.	La guarigione	ff. 24v-25r
XXXIII.	Giuda Iscariote	ff. 25r-26r
XXXIV.	Le statuette di fango	ff. 26r-v
XXXV.	Nella bottega del tintore	ff. 26v-27v
XXXVI.	Gesù parla dalla culla	f. 27v
XXXVII.	Gesù nella falegnameria	f. 28r
XXXVIII.	Il trono del re	ff. 28r-29r
XXXIX.	I ragazzi mutati in capretti	ff. 29r-30r
XL.	Gesù Re	ff. 30r-v
XLI.	Simone Cananeo	ff. 30v-31r
XLII.	Gesù in tribunale	ff. 31r-32r
XLIII.	Nicodemo[60]	f. 32r
XLIV.	Il figlio della vedova di Nain	ff. 33v-34r
XLV.	I discepoli di Giovanni	ff. 34r-v
XLVI.	Il battesimo di Gesù	ff. 34v-35v
XLVII.	Le nozze di Cana	ff. 35v-36v
XLVIII.	Le tentazioni[61]	ff. 36v-37r
XLIX.	La sepoltura di Gesù	ff. 38v-40v
L.	La resurrezione	ff. 40v-43r
LI.	Le dispute fra i Giudei	ff. 43r-44v
LII.	Le apparizioni di Gesù	ff. 44v-46r
LIII.	L'Ascensione	ff. 46r-v
LIV.	La Pentecoste	f. 47r
LV.	Conclusione	ff. 47v-48v

La parte ritenuta originale, derivata cioè non da apocrifi preesistenti bensì da tradizioni locali diverse provenienti da Siria, Mesopotamia, Egitto, India, è collocata nei capitoli XI-XL[62].

---

[60] Titolo corretto in Natanaele in Voicu, p. 50 e nota 65.

[61] Cfr. Voicu, pp. 55-56, in cui si distinguono un capitolo 48 e un 48a (Riassunto della vita pubblica).

[62] Cfr. Provera, p. 23.

B. *La foliotazione* (M. Farina)

Il codice presenta quattro diverse numerazioni tutte in direzione 'orientale', da destra a sinistra e in tale modo è riprodotto in questa sede:

1. numerazione occidentale arabica a timbro angolo inferiore sinistro di ogni recto
2. numerazione occidentale arabica a inchiostro angolo superiore sinistro di ogni recto
3. numerazione siriaca a inchiostro margine inferiore centrale di ogni recto
4. numerazione araba a inchiostro angolo superiore sinistro di ogni recto

Schema numerazioni

La numerazione 1. corre lungo tutto il codice a partire dalla prima guardia numerata 1, fino al f. 48 (al quale segue una guardia numerata I). Le altre numerazioni variano come segue:

Num I	**Num II**	**Num III**	**Num IV**
2	1	—	—
3	2	ܒ = 2	٢ = 2
4	3	manca margine	٣ = 3
5	4	ܕ = 4	۴ = 4
6	5	ܗ = 5	٥ = 5
7	6	ܘ = 6	٦ = 6
8	7	ܙ = 7	٧ = 7
9	8	ܚ = 8	٨ = 8
10	9	ܛ = 9	٩ = 9
11	10	manca, foglio di restauro su carta occid.	١٠ = 10
12	11	ܝܐ = 11	١١ = 11

La numerazione IV si interrompe qui e non viene più ripresa. Da qui in poi tutto segue in maniera analoga per le numerazioni I, II, III fino al f. 19 = 18 = ܝܚ che ha una brachetta di sostegno.

Num I	**Num II**	**Num III**
20	19	ܠܐ = 31

Poi tutto segue in maniera analoga per le numerazioni I, II, III fino al f. 30. Il foglio ܡ = 40 si trova al f. 29.

Num I	Num II	Num III
30	29	ܟܛ = 29
31	30	ܟ = 20
32	31	ܟܐ = 21

Alla fine del f. 32v si trova una annotazione araba che dice "Da qui manca molto testo".

Num I	Num II	Num III
33	32	– foglio bianco
34	33	ܟܓ = 23
35	34	ܟܕ = 24

Poi tutto segue in maniera analoga. Al f. 37r la numerazione siriaca è assente, perché la miniatura occupa tutta la parte inferiore della pagina. F. 38 bianco. Al f. 39r la numerazione siriaca è assente, perché la miniatura occupa tutta la parte inferiore della pagina.

Num I	Num II	Num III
40	39	ܟܛ = 29
41	40	ܠ = 30
42	41	ܡܐ = 41
43	42	ܡܒ = 42
44	43	– manca ma margine restaurato
45	44	ܡܗ = 45
46	45	ܡܘ = 46
47	46	ܡܕ = 44
48	47	ܡܙ = 47

La presenza di numerazione siriaca dei fogli[63] propone delle discontinuità e irregolarità, che fanno pensare che sia stata apposta prima che il codice assumesse la forma attuale.

[63] La numerazione dei fogli è meno frequente, nella tradizione siriaca, rispetto alla numerazione dei fascicoli.

In particolare, si può presumere che i ff. 20-29 si trovassero dopo i ff. 30-41.

Poiché il testo risultava così scomposto e in disordine, si può supporre che il manoscritto, in un qualche momento della sua storia, non fosse più — o non ancora — legato, fosse notevolmente deteriorato e che alcuni fogli e fascicoli fossero finiti fuori posto. Qualcuno, in ambiente siro, probabilmente al fine di un successivo restauro e di una rilegatura, ha numerato tutti i fogli così come si trovavano, per registrare la condizione del manoscritto subito prima dell'eventuale restauro e avere così anche punti di riferimento per dare istruzioni al legatore, come avviene ancora oggi.

La numerazione araba IV è stata apposta dopo quella siriaca: si trova infatti anche sul f. 11, inserito nel restauro cinquecentesco, in carta occidentale[64], che non presenta numerazione siriaca.

Probabilmente in origine i ff. 2-11 costituivano un unico fascicolo (quinterno).

Il fatto che la numerazione araba si interrompa dopo il f. 11 fa supporre che essa sia stata apposta a fini di restauro, per tenere traccia dell'ordine dei fogli prima di scomporre, restaurare e rilegare diversamente il primo fascicolo del manoscritto, numerando anche il primo foglio del fascicolo successivo, per marcare il punto in cui il primo fascicolo doveva essere reinserito.

Al f. 21r, sul margine superiore, si trova un restauro con carta di reimpiego recante testo siriaco.

C. *Il restauro del codice* (S. Fani)

La legatura del codice è di tipo arabo-islamico (definizione che indica la produzione manoscritta in ambito culturale arabo-islamico, anche se non necessariamente di argomento islamico, come in questo caso). La struttura del codice, con dorso piatto, privo di unghiatura, cucitura dei fascicoli a catenella e con presenza di ribalta (attualmente di restauro) lascia pensare che sia stato rilegato in ambiente culturale di influenza arabo-islamica, come del resto molti dei codici portati a Roma dal Patriarca di Antiochia, Ignazio Niʿmatallāh Aṣfar, che presentano, non soltanto lo stesso tipo di cuoio, marocchino del tipico colore marrone rossastro, ma addirittura l'impiego degli stessi punzoni a decorazione dei piatti (si veda il ms siriaco laurenziano segnato Or. 208 per le piccole punzonature alle estremità degli angoli). È verosimile che il Patriarca si sia servito di uno stesso rilegatore o di una stessa officina di legatoria prima del suo viaggio in Occidente nel 1576.

---

[64] Si cfr. anche *supra*, pp. 309-310 e Paragrafo C.

Si possono notare diverse fasi di restauro del codice, caratteristica che conferma l'importanza di questo testo e l'uso che ne è stato fatto durante i secoli. Una delle fasi di restauro di epoca più antica sembra essere quella visibile al f. 10 (numeri a timbro), il quale si presenta pesantemente deteriorato nella sua parte originale probabilmente per un precedente posizionamento del fascicolo all'esterno o slegato dalla compagine e quindi per la sua maggiore esposizione a danni meccanici e da umidità. Il testo sul recto del foglio in questione è stato trascritto (da mano diversa rispetto al testo originale) su una carta di reimpiego (si notino le linee di piegatura ortogonali) di tipo orientale[65], più spessa rispetto all'originale, ma dall'aspetto simile in grana e colore; tale carta è stata quindi incollata sul recto dell'originale (del quale si possono ancora leggere poche parole nella zona distaccata in basso) ed ha, a sua volta, subito un successivo restauro (si veda il margine superiore in corrispondenza della piegatura del fascicolo). Si noti che questo restauro invasivo è avvenuto sicuramente prima della confusa foliotazione mediante caratteri siriaci che compaiono sul margine di piede.

I restauri più antichi si riconoscono per la grossolanità e la minore attenzione a criteri estetici. Si preferisce in questo caso parlare di 'riparazioni' piuttosto che di restauri, volte essenzialmente a ristabilire l'integrità e la leggibilità del testo e la funzionalità del suo supporto scrittorio. Un esempio di questo tipo, che verosimilmente risponde ad una delle fasi più antiche di intervento, è quello sul margine di testa del f. 21; la carta utilizzata con l'originaria funzione di rinforzo del margine del supporto originale è, anche in questo caso, una carta di reimpiego, sulla quale si possono notare caratteri in alfabeto siriaco. Visto che l'applicazione di questa sottile striscia sembra oggi non avere alcuna funzione, poiché il margine di testa si presenta integro e privo di zone deteriorate o indebolite, si presume che una rifilatura delle carte (si veda a questo proposito anche il margine superiore del successivo f. 22) sia avvenuta in epoca successiva.

Una fase di restauro più recente è quella che ha integrato il codice dei ff. 1, 2r (sul verso della quale è stato incollato il frammento originale dell'*incipit* del testo), 11, 33, 38, I' (carta di guardia posteriore). Le carte in questione presentano filoni e vergelle e la tipica filigrana a forma di ancora inscritta in un cerchio sormontato da una stella a sei punte. Questo particolare tipo di carta occidentale era largamente diffuso in Oriente[66] ed è ve-

[65] Si ricorda che gli Arabi conoscevano e tramandavano già dal secolo XI tecniche per l'invecchiamento della carta che veniva impiegata per restauri ed integrazioni di codici. Si veda a questo proposito il trattato di al-Mu'izz Ibn Bādīs *Supporto per gli scribi e strumento per i saggi*, disponibile anche nella traduzione inglese di Levey, *Mediaeval Arabic bookmaking*, p. 40, in cui, tuttavia, è tradotto con 'beautifying', il termine arabo che indica l''anticatura'.

[66] Cfr. Déroche, *Manuel de codicologie*, p. 64.

rosimile che sia stato utilizzato per il restauro, contestualmente alla fase di rilegatura (e di rifilatura) del codice. Ciò è confermato in particolar modo dal montaggio della controguardia anteriore (la posteriore ha subito un ulteriore restauro in fase successiva che ne ha alterata la struttura originale, presumibilmente uguale a quella anteriore); questa, come spesso accade nei codici arabo islamici[67], si estende con un sottile tallone sulla carta di guardia (qui il f. 1, bianco), sulla quale viene incollata a formare la cerniera interna del piatto. Ad ulteriore conferma si aggiunge che la carta impiegata per la controguardia, nonostante la colorazione aranciata e l'impossibilità di vedere la filigrana, presenta filoni e vergelle del tutto identici ai fogli sopra menzionati. Tra questi, il f. 11 presenta un'integrazione al testo, di mano ovviamente successiva a quella del testo originale, che non sembra corrispondere a quella di Giovanni Battista Raimondi, stretto collaboratore del Patriarca. Ciò suggerisce l'ipotesi che l'integrazione testuale si avvenuta contestualmente a questa ulteriore fase di rilegatura-restauro, e comunque prima della morte del Patriarca stesso (1587).

Si noti infine che sul verso della carta di guardia posteriore (f. I') e sulla controguardia posteriore è visibile la traccia pentagonale lasciata dalla ribalta. È verosimile che questa, una volta giunto il codice in Occidente e tra le mani di chi era poco pratico di questo tipo di struttura di codice, sia stata piegata all'interno del piatto posteriore, facendo venir meno la sua funzione protettiva del taglio davanti. È probabile che questo sia il motivo che ne ha causato il distacco dal piatto posteriore e, di conseguenza, il successivo, recente, restauro.

3. DESCRIZIONE DELLE MINIATURE

Nota preliminare. Al titolo della miniatura seguono tra parentesi i riferimenti alle traduzioni del *Vangelo* laurenziano di Provera, Genequand e Voicu. Nella nota che segue il titolo sono dati anche i riferimenti alla edizioni di Craveri 1969 (fatta sul testo collazionato da Tischendorf sulla traduzione di Sike), di Moraldi 1999 e di Peeters 1914 (entrambe basate sul testo di Sike 1697) ed al *Vangelo dell'infanzia armeno* tradotto da Peeters 1914 (col riferimento alla versione italiana di Craveri 1969), oltre ai riferimenti eventuali ai Vangeli canonici. All'interno della descrizione si trovano anche riferimenti alla *Storia della Vergine Maria* tradotta da Budge (*Virgin Mary*). Le differenze tra la numerazione delle pagine del codice data qui sotto e quella data da Provera sono dovute all'aver qui seguito, come oggi convenzionale, la numerazione più moderna, che è quella posta in basso nelle pagine a timbro. Oltre all'elenco delle scene dato da *Provera*, le uniche descrizioni complete delle scene del codice sono negli articoli di Riedin e di Baumstark, il riferimento alle cui pagine è segnato nella bibliografia che conclude la descrizione di ciascuna scena. Trascrizione e traduzione delle iscrizioni nelle miniature sono di Sara Fani. Le iscrizioni, trascritte dopo la descrizione, seguono l'ordine da destra a sinistra.

Ff. 1-2r. Di restauro e bianchi.

---

[67] Cfr. Bosch – Carswell – Petherbridge, *Islamic bindings*, p. 50.

F. 2v. *Zarādušt predice la nascita del messia, la sua crocefissione e resurrezione* (*Vangelo dell'infanzia* 1:1 = Provera, p. 67; Genequand, p. 211; Voicu, pp. 17-18)[68].

La narrazione del Vangelo si apre con la profezia di Zarādušt (Zaratustra o Zoroastro)[69], secondo la quale una Vergine partorirà ed il frutto del suo parto sarà crocefisso, risorgerà e salirà al cielo. Segno della sua nascita sarà un angelo che apparirà come stella ad Oriente, più brillante del sole; allora le genti dovranno affrettarsi a Betlemme per adorarlo.

Seduto sulla sinistra della miniatura, Zarādušt alza il braccio sinistro nel gesto di apostrofare i due personaggi seduti davanti a lui, uno dei quali rivolge l'indice destro verso il proprio volto, come gesto dell'ascolto. Tutti e tre i personaggi hanno un nimbo ed indossano lunghe vesti; i due a destra portano anche un turbante, mentre Zarādušt è a testa scoperta e, grazie anche alla sua barba a punta, ha l'aspetto di un santo cristiano. La scena si svolge all'aperto, come indicato dalle fronde di un albero sulla destra che sopravvivono alla rovina della miniatura.

La miniatura è inserita tra le righe del testo nella parte bassa della pagina. Il foglio è solo un frammento incollato su una pagina cartacea di restauro, cosicché l'originario f. 1r non è visibile. Tratti del disegno sono sbiaditi e perduti.

Iscrizione: Zarādušt.

Bibl.: Riedin, p. 4; Baumstark, p. 252; Lafontaine-Dosogne, "Cycle des Mages", p. 288-89 e fig. 1.

F. 3r. Solo testo.

F. 3v. *Al sopraggiungere delle doglie, Maria indica a Giuseppe la grotta dove trovare rifugio* (*Vangelo dell'infanzia* 2:3 = Provera, p. 69; Genequand, p. 212; Voicu, p. 19)[70].

L'anno 304 dell'era di Alessandro, Augusto imperatore ordinò il censimento. Giuseppe e Maria partono per Betlemme per essere registrati. Durante il viaggio Giuseppe chiede conto a Maria del suo duplice umore, afflitta e contenta; Maria risponde di vedere nel futuro un popolo, cioè Israele, che sarà piangente e afflitto come un cieco di fronte al sole, mentre gli

[68] Craveri 1978, p. 118.

[69] La profezia sulla Vergine che partorirà è da Is 7:14. Per la profezia v. Erbetta, p. 122. Il testo del *Vangelo dell'infanzia* dice che, secondo il metropolita Gesù Ben Nun, Zarādušt era l'astrologo Balaam (Provera, p. 67). La profezia del Laur. Or. 387 è riportata da Peeters 1914, pp. ix-x, citato da Messina, *Magi a Betlemme*, pp. 58-59. Gesù Ben Nun sarebbe il nestoriano Īšō'dad di Merv: vedi Provera, p. 20; Moraldi 1999, p. 315 nota.

[70] Sike, 2:2 = Peeters 1914, p. 2; *Virgin Mary*, pp. 28-29 [32-33]; Erbetta, p. 104; Craveri 1990, p. 115; Moraldi 1999, p. 316. Cf. Lc 2:6.

altri popoli stranieri gioiranno come un cieco al quale si aprano gli occhi. Al sopraggiungere delle doglie, Maria indica a Giuseppe una grotta nella quale trovare rifugio; di fretta, Giuseppe va a Gerusalemme dove trova un'anziana ebrea per assistere Maria[71].

Cavalcando il primo asino, Maria pare indicare con la mano destra a Giuseppe, che segue in groppa al secondo asino, la direzione della grotta dove trovare rifugio per il parto. Insolitamente, Maria non cavalca 'all'amazzone' con entrambe le gambe dallo stesso lato del cavallo, ma butta le gambe dai due lati. Sia Maria sia Giuseppe hanno il nimbo. Maria indossa un mantello sopra la tunica ed ha la testa coperta da un velo. Giuseppe, di aspetto giovanile, ha una fluente barba scura e capelli lunghi; alza una sottile bacchetta con la destra per condurre l'asino.

La miniatura è inserita tra le righe del testo nella parte mediana della pagina.

Iscrizioni: Giuseppe, la Madonna.

Bibl.: Riedin, p. 4; Baumstark, p. 252.

F. 4r. Solo testo.

F. 4v. *Gli angeli adorano Gesù* (*Vangelo dell'infanzia* 3:1 = Provera, p. 69; Genequand, p. 212; Voicu, p. 20)[72]. *Giuseppe accoglie i pastori venuti ad adorare il bambino* (*Vangelo dell'infanzia* 4:1 = Provera, p. 69; Voicu, p. 20)[73].

Giuseppe cerca una levatrice per assistere Maria; trovata una anziana donna ebrea, la accompagna alla caverna e questa, entrandovi, trova il bambino già nato e Maria che lo sta allattando. Gesù è stato posto dentro la mangiatoia, mentre la grotta risplende di una luce forte come quella del sole[74]. Giungono ora i pastori che accendono il fuoco e si rallegrano ed appaiono gli angeli a cantare le lodi di Dio.

L'episodio della ricerca della levatrice non è raffigurato nel manoscritto e la donna non appare nemmeno nelle scene della natività. Niente nell'ambientazione indica che sia una grotta. La miniatura, che occupa la metà superiore della pagina, ha una cornice tracciata in rosso ed è divisa in due scene sovrapposte. In alto, Giuseppe siede pensoso sulla sinistra appoggiando il mento barbuto al gomito. Maria, seduta pure, protende le mani

---

[71] Questa levatrice ha nome Salomè nelle redazioni siriache del testo (Craveri 1969, p. 143). L'episodio della verifica della verginità di Maria, dopo il parto, che ha per protagoniste Salomè e una levatrice, è assente nel vangelo fiorentino. L'episodio è riportato nel *Protovangelo di Giacomo* 19-20 (Craveri 1969/1, pp. 21-22), ma qui Salomè non è detta essere una levatrice.

[72] *Virgin Mary*, p. 29 [33]; Erbetta, p. 105; Craveri 1990, p. 116.

[73] Sike, p. 4 = Peeters 1914, pp. 6-7; *Virgin Mary*, pp. 29-30 [33-34]; Erbetta, p. 105; Craveri, p. 1969, p. 116; Moraldi 1999, p. 317.

[74] Cf. Lc 2:6.

in gesto di adorazione verso il lettuccio (che starebbe per la mangiatoia) sul quale giace il bambino avvolto in fasce e sul quale cala un raggio di luce dal cielo. Dietro di lui sono disegnate le teste di un asino e di un bue, che pure non sono menzionati nel *Vangelo* arabo. Sulla destra, due angeli stanno in piedi in adorazione.

Nella scena al di sotto, Giuseppe si rivolge a tre pastori, alzando la destra nel gesto della domanda (il pollice è congiunto alle altre dita piegate)[75]; la sinistra invece ha il pollice ripiegato e le altre dita aperte. Davanti a lui avanzano in fila i pastori, il primo e l'ultimo barbuti, tutti vestiti di una tunica corta al ginocchio. Portano un copricapo a cono: i primi due neri, il terzo rimasto bianco. Le mani aperte a mostrare le palme a Giuseppe sono rivolte in basso, ma il primo punta l'indice della sinistra verso terra ed il secondo, il più giovane, alza la destra al cielo, forse a indicare meraviglia. Tutti i personaggi, tranne Maria, hanno un nimbo.

La posa assorta di Giuseppe non è tratta dal *Vangelo* arabo, ma dall'iconografia canonica della natività di Gesù. Anche il dettaglio realistico dell'allattamento del bambino al seno è stato sacrificato nella miniatura e Maria sta invece solo seduta vicino a Giuseppe. Infine, arrivando nella grotta, i pastori dovrebbero accendere un fuoco, ma la miniatura ignora questa azione.

Iscrizioni: le schiere celesti, gli angeli, la nascita, la Madonna, Giuseppe, i pastori.

Bibl.: Riedin, pp. 4-5, fig. 1; Baumstark, pp. 252-253; Millet, "Scène pastorale", p. 147, tav. xxxv/1; Arnold, *Old and New Testaments*, tav. 1; Provera, fig. dopo p. 33.

F. 5r. Solo testo.

F. 5v. *I quattro magi adorano il bambino* (*Vangelo dell'infanzia* 5:1 = Provera, p. 71; Genequand, p. 213; Voicu, p. 21)[76].

Giunti alla grotta, i magi adorano il bambino ed offrono in dono oro mirra ed incenso. Giuseppe li interroga su chi essi siano e da dove vengano, ma né i doni né il momento della domanda sono raffigurati. Diversamente dalla iconografia popolare, i magi sono quattro[77]: il *Vangelo dell'infanzia*

---

[75] Il gesto è frequente nelle miniature dei manoscritti delle commedie di Terenzio, riprodotte al completo in Jones e Morey, *Miniatures*, dove accompagna una domanda posta con enfasi; vedi nel cod. lat. 7899 della BnF di Parigi, del IX secolo, ad esempio: Eun. IV, 5 (Pitia che domanda a Cremete, f. 55r = Jones e Morey, *Miniatures*, fig. 249); Eun. IV, 6 (Taide che domanda a Cremete, f. 55v = ibid., fig. 254); Eun. V, 8 (Parmenone, Trasone e Gnatone che domandano a Cherea, f.64v = ibid., fig. 310); Heaut. III, 3 (Cremete domanda a Clitifone, f. 81v = ibid., fig. 380).

[76] *Virgin Mary*, p. 33 [37-38]; Erbetta, p. 105; Craveri, p. 118.

[77] L'unico dei vangeli canonici a riferire della venuta dei magi a Gerusalemme è Mt 2:1

dice infatti che per alcuni erano tre, per altri dodici, per altri ancora dieci, figli di re e con un seguito di 1.200 uomini.

Nella parte bassa della miniatura, quattro giovani magi, che indossano abiti lunghi e sontuosi ed un turbante, si prostrano a terra ad adorare il bambino, tenendo le mani nascoste dentro le lunghe maniche in segno di deferenza. In alto, disposti come nella miniatura precedente, stanno Giuseppe seduto, il bambino nella mangiatoia col raggio dal cielo, l'asino, il bue ed un unico angelo. Tutti i personaggi hanno il nimbo. Questa miniatura è una delle poche dove le figure hanno un inizio di colorazione: scarpe, parte del mantello ed il profilo del nimbo di Giuseppe sono dipinti in rosso; la testa dell'asino ha ombreggiature marroni.

Iscrizioni: l'angelo, il Signore, Giuseppe, i Magi (sotto).

Bibl.: Riedin, p. 5; Baumstark, p. 253; Stocks, "Magierminiaturen"; Lafontaine-Dosogne, "Cycle des Mages", pp. 289-91 e fig. 2; Lafontaine-Dosogne, "Représentations de la Nativité", p. 20 e fig. 5c; Provera, fig. dopo 33; Magrini, "Vangelo arabo dell'infanzia", p. 268.

F. 6r. *I magi riportano in patria le fasce di Gesù e le mostrano a re e sacerdoti* (*Vangelo dell'infanzia* 5:1 = Provera, p. 71; Genequand, p. 213; Voicu, p. 21)[78].

Maria regala una delle fasce che avvolgono Gesù ai magi. Tornati in patria, i magi mostrano la fascia a re e sacerdoti. Dopo averla adorata, la fascia è gettata nel fuoco, che la avvolge, ma non la consuma ed essa rimane integra. La fascia viene allora baciata e posta su occhi e teste, finché non la si ripone in casa per conservarla.

Nella miniatura, dipinta nell'area bassa della pagina, un uomo in piedi sulla destra sta facendosi passare la fascia sopra la testa, mentre un compagno alle sue spalle punta l'indice destro agli occhi. A sinistra stanno seduti altri tre uomini, che indicano ai due in piedi e alla fascia passata sopra la testa. Tutti i personaggi hanno lunghe barbe nere ed indossano sontuose vesti e turbanti, tranne quello più a destra dei tre seduti che porta un berretto a cono, uguale a quello dei pastori dipinti a f. 4v. I tre seduti hanno anche il nimbo.

Iscrizioni: i magi, la fascia.

Bibl.: Riedin, p. 6 e fig. 2; Baumstark, p. 253; Stocks, "Magierminiaturen", p. 21; Monneret de Villard, *"Leggende orientali"*, 106-107; Lafontaine-Dosogne, "Cycle des Mages", pp. 291-92 e fig. 3; Lafontaine-Dosogne, "Iconography", p. 217; Provera, fig. dopo 33; Berger e Jacob, "Chiesa di S. Stefano a Soleto", p. 40 nota 68.

F. 6v. Solo testo.

---

che dice "alcuni magi".

78 *Virgin Mary*, pp. 34-35 [38-39]; Erbetta, p. 105; Craveri 1969, p. 118.

F. 7r. *Simeone, il sacerdote, vede Gesù portato al tempio per la circoncisione* (*Vangelo dell'infanzia* 8:1 = Provera, p. 75; Genequand, p. 214; Voicu, p. 23)[79].

Gesù viene circonciso nella grotta l'ottavo giorno dopo la nascita, come prescritto dalla legge[80]. La vecchia levatrice prende la pelle tagliata e la mette in un'ampolla di nardo, quella che userà poi Maria (di Magdala) per ungere Gesù sulla testa, come raccontato al *Vangelo dell'infanzia* 7:1[81]. Gesù viene presentato al tempio e Giuseppe porta i doni prescritti (*ivi*). Gesù nel tempio è avvolto da una luce come fuoco ed è adorato dagli angeli; Simeone il sacerdote, vedendolo, accorre per comunicargli la sua gioia.

La storia del prepuzio e dell'olio è ignorata nella versione figurata del *Vangelo*. La miniatura mostra l'interno del tempio — indicato da una sezione di architrave e l'altare sopra cui è una croce con piedistallo sulla destra —, con Maria davanti all'altare che tiene in braccio Gesù e si volge all'indietro dove Simeone sta parlando rivolgendosi a Gesù. Quest'ultimo indica in alto, dove stanno in volo due angeli a mezzobusto. Chiude il gruppo sulla sinistra Giuseppe, che reca nel braccio due tortore, dettaglio non menzionato nel testo, ma riferito nella narrazione canonica dell'episodio della presentazione al tempio al *Vangelo di Luca* 2:24. Così come fa *Luca*, anche il *Vangelo dell'infanzia* dice che alla scena era presente Anna l'anziana profetessa, ma la versione dipinta ne ignora la presenza.

La miniatura occupa la metà inferiore della pagina.

Iscrizione: presentazione di Nostro Signore al tempio.

Bibl.: Riedin, p. 6; Baumstark, pp. 253-254; Fāris, *Miniature religieuse*, fig. 17a; Provera, fig. dopo 33; Weitzmann, "Selection of Texts", p. 79 e fig. 13; Magrini, "Vangelo arabo dell'infanzia", p. 269.

F. 7v. *Erode interroga i dottori per sapere dove nascerà Gesù* (*Vangelo dell'infanzia* 9:1 = Provera, p. 75; Genequand, p. 215; Voicu, p. 24)[82].

Erode, che non vede tornare da lui i magi (ma il *Vangelo dell'infanzia* non racconta di un incontro tra Erode ed i magi), chiede ai suoi dottori ebrei dove nascerà Gesù e la loro risposta è Betlemme.

Nella miniatura, disegnata nella parte bassa della pagina, Erode sta accovacciato sulla destra su dei cuscini ed indossa sontuose vesti e corona. Con la destra indica, a interrogarli, due dottori in piedi di fronte a lui: quel-

[79] Sike, p. 6 = Peeters 1914, pp. 8-9; *Virgin Mary*, pp. 35-36 [40-41]; Erbetta, p. 105; Craveri 1969, p. 117; Moraldi 1999, p. 318.

[80] Cf. Lc 2:21.

[81] Cf. Mt 26:7, Mc 14:3, Gv 12:3.

[82] Sike, p. 9 = Peeters 1914, p. 10; *Virgin Mary*, pp. 36-37 [41]; Erbetta, p. 106; Moraldi, p. 319.

lo davanti — che è l'unica figura senza nimbo nella miniatura — ha la testa coperta dal mantello; quello che viene per secondo indossa un turbante ed una lunga veste con tondi in cui sono intessuti disegni di uccelli. I due gesticolano rispondendo a Erode.

Iscrizioni: Erode, i Giudei.

Bibl.: Riedin, p. 6; Baumstark, p. 254; Fāris, *Miniature religieuse*, pp. 26-27, tav. 8b[83]; Provera, fig. dopo 33.

F. 8r. *La partenza per l'Egitto, dopo che l'angelo è apparso in sogno a Giuseppe* (*Vangelo dell'infanzia* 9:2 = Provera, p. 75; Genequand, p. 215; Voicu, p. 24)[84].

Un angelo appare a Giuseppe dicendogli di partire per l'Egitto (secondo Mt 2:19 l'angelo appare a Giuseppe in sogno). Giuseppe, al canto del gallo, parte.

Nella miniatura, inserita a metà pagina tra le righe del testo, l'angelo sta in piedi a destra, gesticolando verso Giuseppe che si volge indietro verso di lui, mentre è già in cammino. A sinistra, Maria cavalca l'asino — uno dei due che la coppia aveva prima della nascita — tenendo in braccio il bambino e indicando la strada davanti a sé. Tutte le figure hanno il nimbo.

Iscrizioni: un angelo, Giuseppe, Nostro Signore, la Madonna.

Bibl.: Riedin, pp. 6-7; Baumstark, p. 254; Fāris, *Miniature religieuse*, p. 83, tav. 29c; Provera, fig. dopo p. 33; Hunt, "Manuscript Production", pp. 297-299, fig. 7.

F. 8v. *Il passaggio della famiglia per un villaggio provoca il crollo di un idolo* (*Vangelo dell'infanzia* 10 = Provera, p. 77; Genequand, p. 215; Voicu, p. 24)[85].

Percorso un bel tratto di strada, Giuseppe, Maria e il bambino arrivano ad un grande villaggio in Egitto, dove è un idolo abitato da un demonio; un sacerdote (imam, nel testo ماما) si prende cura dell'idolo e riferisce alla gente i suoi ordini. Al passaggio della famiglia divina l'idolo crolla a terra.

Sotto il testo in fondo alla pagina, il miniatore ha disegnato a sinistra Maria in groppa all'asino con Gesù; Giuseppe al centro sta parlando con l'imam. Sulla destra, una figura piegata a terra, nuda, rappresenta l'idolo crollato a terra. Tutte le figure hanno il nimbo.

Iscrizioni: l'idolo, il custode del tempio (سادن), Giuseppe, Nostro Signore, la Madonna.

---

83 Fāris scrive di aver ricevuto le fotografie del manoscritto laurenziano da Hugo Buchthal.

84 Sike, p. 9 = Peeters 1914, p. 10; *Virgin Mary*, p. 38 [44]; Erbetta, p. 106; Craveri 1969, p. 119; Moraldi 1999, p. 319.

85 Sike, p. 10 = Peeters 1914, pp. 11-12; *Virgin Mary*, p. 39 [46]; Erbetta, p. 106; Craveri 1969, p. 119; Moraldi 1999, pp. 319-320.

Bibl.: Riedin, p. 7 e fig. 3; Weitzmann, "Selection of Texts", p. 79 e fig. 13 b; Baumstark, p. 254.

F. 9r. Solo testo.

F. 9v. *Il figlio del sacerdote che si prendeva cura dell'idolo è guarito dalle fasce di Gesù* (*Vangelo dell'infanzia* 11:1-2 = Provera, pp. 77-79; Genequand, pp. 215-216; Voicu, pp. 25-26)[86].

Entrando nell'ospizio dove sono Giuseppe, Maria e il bambino, il figlio del sacerdote è colto da un attacco; prende allora le fasce di Gesù che Maria aveva lavato e posto sul muro e se le mette sulla testa. I demoni escono dalla sua bocca come corvi e serpenti ed il figlio dell'imam guarisce.

Nella miniatura, disegnata tra le righe del testo a metà pagina, il figlio dell'imam sta seduto sulla sinistra, raffigurato come un adulto con baffi e barba, invece che come bambino di tre anni come specificato in precedenza (f. 8v, ll. 5-6: وكان له ابن ثلث سنين = *Provera*, 10:1). La *Storia della Vergine Maria* riporta, invece, che il figlio dell'imam aveva trenta e non tre anni[87]. Sopra la testa il figlio dell'imam tiene una lunga fascia; in alto è in volo un corvo col corpo nero e la coda di serpente; due serpenti sono disegnati eretti lungo il margine sinistro. Davanti all'indemoniato sta in piedi Giuseppe, che si porta la destra al volto nel gesto della perplessità. Più a destra, Maria in piedi, con la testa coperta da un turbante, tiene il bambino nelle braccia. Un colore rosso dipinge un tratto delle fasce e dell'aureola di Gesù. Tutte le figure hanno il nimbo.

Iscrizioni: Nostro Signore, la Madonna, il ragazzo dal quale escono i demoni.

Bibl.: Riedin, pp. 7-8 e fig. 4; Baumstark, pp. 254-255.

F. 10r. Solo testo.

F. 10v. *L'avvicinarsi di Giuseppe e la famiglia mette in fuga dei briganti ed i loro prigionieri tornano così liberi* (*Vangelo dell'infanzia* 12:1 = Provera, p. 79; Genequand, p. 216; Voicu, p. 26)[88].

Alcuni briganti hanno catturato delle persone; quando Giuseppe e Maria si avvicinano, essi odono un clamore come stesse avvicinandosi un re con il seguito. I briganti scappano ed i prigionieri, liberatisi, chiedono spiegazioni a Giuseppe.

---

[86] Sike, p. 11 = Peeters 1914, pp. 12-13; *Virgin Mary*, p. 40 [47]; Erbetta, p. 106; Craveri, pp. 119-120; Moraldi, p. 320.

[87] Cf. Craveri 1969, p. 145.

[88] *Virgin Mary*, p. 41 [48]; Erbetta, p. 106; Craveri, p. 120.

Al centro, Giuseppe sta rispondendo a uno di due prigionieri che lo ha interrogato su dove siano il re ed il suo seguito che il gran rumore sentito faceva presagire. A destra, Maria in piedi col bambino in braccio. Tutte le figure hanno il nimbo.

Parti del disegno dei personaggi sono perdute; uno strappo al centro ha causato la perdita di un'area della miniatura.

Iscrizioni: Nostro Signore, la Madonna, Giuseppe, i prigionieri.

Bibl.: Riedin, p. 8; Baumstark, p. 255.

F. 11. Perduto e sostituito con le attuali pagine con solo testo.

F. 12r. *Dopo un bagno nuda nel fiume, una donna la notte è avvolta e tormentata da un serpente* (*Vangelo dell'infanzia* 16:1 = Provera, p. 83; Genequand, p. 217; Voicu, pp. 27-28)[89].

Nel villaggio successivo la compassione mostrata da Maria fa scappare il demonio da una donna, la quale girava nuda spezzando le catene con le quali si cercava di legarla. Al successivo villaggio, una promessa sposa, catturata dal demonio, è divenuta muta. La donna, prendendo in braccio e baciando Gesù si libera dal demonio e torna a parlare. Al terzo villaggio, una donna, nota e famosa, spogliatasi per nuotare nel fiume, era stata avvolta dal demonio sotto forma di serpente, che le poneva la bocca sulla sua e la tormentava con la coda durante le notti.

Il f. 11 è di restauro. È probabile che il perduto foglio originario contenesse scene con guarigioni della donna nuda e della promessa sposa. La scena successiva si incontra in fondo a f. 12r, dove è disegnata una donna, con un nimbo, avvolta tra le spire di un serpente. Mentre il testo richiederebbe la donna nuda, il miniatore l'ha disegnata completamente vestita. Un foro nella carta ha portato via metà della testa del serpente.

Iscrizione: la donna afflitta (dal demonio).

Bibl.: Riedin, p. 8 e fig. 5; Baumstark, p. 255.

F. 12v. *La donna tormentata dal serpente se ne libera prendendo in braccio Gesù* (*Vangelo dell'infanzia* 16:2 = Provera, p. 83; Genequand, p. 217; Voicu, p. 28)[90].

La donna avvolta dal serpente prende tra le braccia Gesù ed il demonio la lascia.

Nella miniatura, inserita tra le righe del testo a metà pagina, la donna,

---

[89] Sike, p. 16 = Peeters 1914, pp. 17-18; *Virgin Mary*, pp. 42-43 [49-50]; Erbetta, p. 107; Craveri 1969, p. 122; Moraldi 1999, p. 322.

[90] Sike, p. 16 = Peeters 1914, p. 18; *Virgin Mary*, pp. 44-45 [51-52]; Erbetta, p. 107; Craveri 1969, p. 122; Moraldi 1999, p. 322.

seduta, tiene Gesù avvolto in fasce tra le braccia protese e con aria felice. A sinistra, un lungo serpente si allontana eretto (una linea è stata disegnata al suo interno la quale segue con approssimazione il tracciato delle spire). A destra, Maria, vestita di sontuose vesti e con la testa coperta, indica con la destra la donna.

Alcune macchie ricoprono parte delle spire del serpente.

Iscrizioni: la Madonna, Nostro Signore, la donna liberata dal drago (ma nel testo حية, serpente).

Bibl.: Riedin, p. 8 e fig. 6; Baumstark, p. 255; Arnold, *Old and New Testaments*, tav. 1.

F. 13r. *Una lebbrosa guarisce immergendosi nell'acqua del lavaggio di Gesù* (*Vangelo dell'infanzia* 17:1 = Provera, p. 83; Genequand, p. 218; Voicu, p. 28)[91].

La donna liberata dal serpente lava Gesù con acqua profumata che poi invia a una lebbrosa; quest'ultima vi si immerge e guarisce dalla lebbra.

Una giovane donna è immersa fino alla vita tra le onde dell'acqua con cui è stato lavato il bambino. È vestita, ha il capo scoperto ed un nimbo.

La miniatura è inserita tra le righe del testo nella parte alta della pagina.

Iscrizioni: una lebbrosa, la donna si immerge e guarisce.

Bibl.: Riedin, p. 8 e fig. 7; Baumstark, p. 255.

F. 13v. Solo testo.

F. 14r. *La donna guarita dalla lebbra racconta la sua storia alla moglie del principe che ha un figlio maschio lebbroso* (*Vangelo dell'infanzia* 18:1-2 = Provera, p. 85; Genequand, p. 218; Voicu, pp. 29-30)[92].

La donna guarita dalla lebbra accompagna la sacra famiglia ad un villaggio, dove le si presenta la moglie del principe, che le spiega come abbia dato al marito, dopo un lungo periodo di sterilità, un figlio maschio, divenuto però lebbroso. La donna ascolta poi il racconto della guarigione miracolosa della lebbrosa.

La miniatura occupa la metà alta della pagina sopra il testo. Sulla sinistra le due donne si stanno raccontando le loro vicende, mentre a destra arrivano a piedi Giuseppe, ritratto con la consueta barba, e Maria, che porta in braccio il bambino. Tutte le figure hanno il nimbo; Maria e la ex-lebbrosa hanno un copricapo.

---

91 Sike, p. 17 = Peeters 1914, p. 18-19; *Virgin Mary*, pp. 45-46 [52]; Erbetta, p. 107; Craveri 1969, p. 122; Moraldi 1999, p. 322.

92 Sike, p. 18 = Peeters 1914, p.19; *Virgin Mary*, pp. 46-47 [52-53]; Erbetta, p. 108; Craveri 1969, p. 123; Moraldi 1999, p. 323.

Iscrizioni: la Madonna, Giuseppe, la ragazza con la quale si confida, la padrona di casa.

Bibl.: Riedin, p. 9; Baumstark, pp. 255-256.

F. 14v. *La moglie del principe guarisce il figlio dalla lebbra con l'acqua di Gesù* (*Vangelo dell'infanzia* 18:3 = Provera, 85-87; Genequand, 218; Voicu, 30)[93].

L'acqua profumata con la quale viene lavato Gesù è usata dalla moglie del principe per lavare il figlio, che guarisce dalla lebbra.

Nella miniatura, collocata tra le righe del testo nella parte alta della pagina, un fanciullo, che indossa una tunica, è immerso sino alla vita nell'acqua; la madre sembra tirarlo per le braccia protese. La donna indossa sopra la tunica un lungo mantello con disegni a tralci ed ha la testa coperta. Entrambe le figure hanno un nimbo.

Iscrizione: la donna bagna suo figlio ed egli guarisce.

Bibl.: Riedin, p. 9 e fig. 8; Baumstark, p. 256.

F. 15r. *Un uomo guarito dall'impotenza all'arrivo della famiglia dà un banchetto di ringraziamento* (*Vangelo dell'infanzia* 19:2 = Provera, p. 87; Genequand, p. 219; Voicu, p. 31)[94].

Nel villaggio successivo, un uomo separato da sua moglie a causa di un maleficio che lo rendeva impotente guarisce all'arrivo della famiglia di Gesù. L'uomo offre un banchetto di ringraziamento.

Nella miniatura, che occupa la parte alta della pagina sopra il testo, intorno a un tavolo semicircolare stanno mangiando sedute quattro persone: a sinistra, un uomo con la barba ed il capo coperto, che è o Giuseppe o il marito; al centro e a destra sono tre donne con la testa coperta dal copricapo femminile visto nelle precedenti miniature, cioè Maria, la donna guarita dalla lebbra che accompagna la famiglia, la moglie dell'uomo. Sulla tavola, oltre a cinque piatti, è un animale cucinato per il banchetto. Infine, sul bordo della pagina all'altezza della miniatura, sono due disegni, uno dei quali almeno sembra una mano.

Iscrizioni: il banchetto.

Bibl.: Riedin, p. 9; Baumstark, p. 256.

F. 15v. Solo testo.

---

93 Sike, p. 18 = Peeters 1914, p. 21; *Virgin Mary*, p. 48 [54]; Erbetta, p. 108; Craveri 1969, p. 124; Moraldi 1999, pp. 323-324.

94 Sike, p. 19 = Peeters 1914, p. 21; *Virgin Mary*, p. 49 [54-55]; Erbetta, p. 108; Craveri 1969, p. 124; Moraldi 1999, p. 324.

F. 16r. Solo testo.

F. 16v. *Storia del mulo: le tre sorelle raccontano la storia del fratello trasformato in mulo* (*Vangelo dell'infanzia* 20:2-21:1 = Provera, pp. 87-89; Genequand, pp. 219-220; Voicu, pp. 31-32)[95].

Nel villaggio successivo, tre sorelle, che tornano piangenti dal cimitero, invitano nella loro casa la famiglia di Gesù e la donna guarita dalla lebbra che l'accompagna; durante il banchetto, le tre sorelle raccontano alla donna del maleficio che ha tramutato il loro fratello nel mulo che sta lì nella stanza coperto da una stoffa, con del sesamo davanti, e che le sorelle accarezzano e nutrono. La donna esclama di conoscere il rimedio per annullare il maleficio.

La miniatura occupa la metà alta della pagina, sopra le righe del testo. La donna guarita dalla lebbra sta in piedi, mentre le tre sorelle sono sedute una accanto all'altra, tutte e tre in atto di indicare il mulo sulla destra, che ha il dorso coperto da una stoffa a decorazione vegetale. Tra il mulo e le tre sorelle è steso per terra un panno. Tutte le donne hanno il nimbo e la testa scoperta ed i lunghi capelli neri arrivano loro sulle spalle.

La miniatura non ha iscrizioni.

Bibl.: Riedin, p. 9 e fig. 9; Baumstark, p. 256.

F. 17r. *La storia del mulo: Gesù, posto in groppa al mulo, gli rende le sembianze umane* (*Vangelo dell'infanzia* 21:2-3 = Provera, pp. 89-91; Genequand, p. 220; Voicu, pp. 32-33)[96].

Maria, impietositasi del fratello tramutato in mulo, pone Gesù sulla sua groppa ed il fratello riprende le sembianze umane.

La miniatura, posta a metà pagina tra le colonne del testo, raffigura sulla sinistra il fratello con lunghi capelli che ha appena ripreso le sembianze umane, ma sta ancora piegato come il mulo; sul suo dorso sta a cavalcioni Gesù, avvolto nella fasce, mentre Maria è lì accanto in atto di parlare. Più in basso, a destra, le tre sorelle osservano la scena, la prima rivolgendo la destra verso di sé come gesto di stupore. Tutte i personaggi hanno il nimbo. Le quattro donne indossano lunghi mantelli ed un panno a copertura della testa.

Iscrizione: la Madonna.

Bibl.: Riedin, p. 10 e fig. 10; Baumstark, pp. 256-257; Magrini, "Vangelo arabo dell'infanzia", fig. 270.

---

[95] Sike, pp. 20:2-21:1 = Peeters 1914, pp. 22-24; *Virgin Mary*, pp. 49-51 [55-57]; Erbetta, p. 108; Craveri 1969, p. 125; Moraldi 1999, pp. 324-325.

[96] Sike, p. 21:2-3 = Peeters 1914, pp. 24-25; *Virgin Mary*, p. 52 [57-58]; Erbetta, pp. 108-109; Craveri 1969, pp. 125-126; Moraldi 1999, p. 325.

F. 17v. *Storia del mulo: la donna guarita dalla lebbra sposa il giovane tornato uomo* (*Vangelo dell'infanzia* 22:1 = Provera, pp. 91-93; Genequand, pp. 220-221; Voicu, p. 33)[97].

La storia del mulo si conclude con le nozze tra il giovane liberato dal maleficio e la donna che aveva accompagnato la sacra famiglia sino a quel villaggio.

Nella miniatura, che occupa la metà inferiore della pagina sotto il testo, due suonatori siedono sulla sinistra, uno con uno strumento a fiato, l'altro con un liuto. A destra, in piedi, sono i due sposi: il giovane tiene con la destra il polso della donna, la quale sta indicando verso il proprio viso, nel gesto del dubbio.

Iscrizione: lo sposo e la novella (sposa).

Bibl.: Riedin, p. 10; Baumstark, p. 257.

F. 18r. *La famiglia incontra Ṭīṭūs e Dūmāḥus, i due ladroni che saranno crocefissi con Gesù: Ṭīṭūs paga Dūmāḥus perché li faccia passare* (*Vangelo dell'infanzia* 23:1-2 = Provera, p. 93; Genequand, p. 221; Voicu, pp. 33-34)[98].

Durante il viaggio, la sacra famiglia si imbatte in due ladroni, Ṭīṭūs e Dūmāḥus[99], messi a controllare la strada dai compagni (sono i ladroni che saranno poi crocifissi insieme a Gesù). Ṭīṭūs convince Dūmāḥus a lasciar passare i tre in cambio di trenta dracme e di due cinture in pegno.

A differenza del racconto del *Vangelo*, la miniatura, disegnata nella parte bassa della pagina sotto il testo, fa vedere invece la famiglia in arrivo sulla destra e i due ladroni sulla sinistra; di questi, uno (presumibilmente Dūmāḥus) tiene lo scudo a proteggersi ed alza una lunga spada come pronto a combattere; l'altro (Ṭīṭūs) si volta indietro guardando in alto ed indica con la destra verso il suo volto e con la sinistra accenna in avanti come a mostrare il cammino libero. Tutte le figure hanno il nimbo.

Iscrizioni: Giuseppe, la Madonna, Nostro Signore, i due ladri.

Bibl.: Riedin, p. 10 e fig. 11; Baumstark, p. 257; Faris, *Miniature religieuse*, tav. 29a; Magrini, "Vangelo arabo dell'infanzia", fig. 268.

F. 18v. Solo testo.

---

[97] Sike, p. 22:1 = Peeters 1914, pp. 25-26; *Virgin Mary*, p. 53 [58-59]; Erbetta, p. 109; Craveri 1969, p. 126; Moraldi 1999, pp. 325-326.

[98] Sike, p. 23:1-2 = Peeters 1914, pp. 26-28; *Virgin Mary*, pp. 53-54 [59-60]; Erbetta, p. 109; Craveri 1969, p. 127; Moraldi 1999, pp. 326-327.

[99] Nel *Vangelo di Nicodemo* (cap. 10) e nella *Dichiarazione di Giuseppe di Arimatea* (cap. 1) i due ladroni hanno nome Demas o Disma, che è il buono, e Gesta, che è il cattivo.

F. 19r. *Un angelo appare a Giuseppe e gli ordina di tornare tra i Giudei* (*Vangelo dell'infanzia* 24:1-2 = Provera, p. 93; Genequand, p. 221; Voicu, p. 34)[100].

Un angelo appare a Giuseppe e gli ordina di recarsi nella terra dei Giudei.

Giuseppe, sulla sinistra, incrocia le braccia come a domandare in che direzione muoversi all'angelo che sta dietro di lui e verso il quale si è voltato. L'angelo, che ha delle lunghe ali, indica verso il proprio volto con la destra. La miniatura occupa la parte superiore della pagina al di sopra del testo.

Iscrizioni: un angelo, Giuseppe.

Bibl.: Riedin, p. 11; Baumstark, p. 257.

F. 19v. *Un bambino, colpito dalla peste, è guarito da un bagno nell'acqua di Gesù.*

Il *Vangelo* arabo a f. 18v racconta della guarigione di un bambino dalla peste (*Vangelo dell'infanzia* 25 = Provera, p. 95; Genequand, pp. 221-222; Voicu, pp. 35-36)[101].

La miniatura, che è inserita a metà del foglio, mostra invece un episodio diverso, con un uomo barbuto — forse Giuseppe — che sta seduto su di un sedile pieghevole (una sella curule senza braccioli) nell'atto di tirare fuori dall'acqua, afferrandolo per le mani, un ragazzo, che vi è immerso fino alla pancia. La scena potrebbe essere o Giuseppe che fa il bagno a Gesù o il padre del bambino appestato che gli fa il bagno; ma nell'uno e nell'altro caso dovrebbe esserci una figura femminile (Maria o la madre del bambino) al posto di Giuseppe. Un'alta pianta cresce sulla riva sinistra ed un suo ramo si protende sopra la testa del giovane. I due personaggi hanno il nimbo.

La miniatura non ha iscrizioni.

Bibl.: Riedin, p. 11 e fig. 12; Baumstark, pp. 257-258.

F. 20r. *Maria e la madre di un bambino cieco* (*Vangelo dell'infanzia* 26:1-2 = Provera, pp. 95-97; Genequand, p. 222; Voicu, pp. 35-36)[102].

Posta tra le righe del testo, la miniatura mostra l'incontro tra Maria, a sinistra seduta, e la madre di un bambino guarito dalla cecità, a destra in piedi. La seconda indica con l'indice del braccio destro verso Maria, mentre Gesù si gira indicandola a sua volta.

---

[100] Sike, p. 26 = Peeters 1914, p. 29; *Virgin Mary*, p. 54 [60]; Erbetta, p. 109; Craveri 1969, p. 128; Moraldi 1999, p. 327 (dove l'angelo ordina a Giuseppe di passare da Nazaret). Cf. Mt 2:19-21.

[101] Sike, pp. 27-28 = Peeters 1914, pp. 28-30; *Virgin Mary*, pp. 54-56 [60-62]; Erbetta, p. 110; Craveri 1969, p. 129; Moraldi 1999, pp. 327-328.

[102] Sike, p. 27 = Peeters 1914, pp. 29-30; *Virgin Mary*, pp. 55-56 [61-62]; Erbetta, p. 110; Craveri 1969, pp. 129-130; Moraldi 1999, p. 327.

Iscrizioni: sordo e cieco (di altra mano), Nostro Signore, la Madonna.

Bibl.: Riedin, p. 11; Baumstark, p. 258.

F. 20v. Solo testo.

F. 21r. *La storia delle due mogli: Arzami, una di due mogli di uno stesso uomo, il cui bambino è morto per la peste, getta nel forno Cleofa, il figlio guarito di Maria, l'altra moglie* (*Vangelo dell'infanzia* 27:2 = Provera, pp. 97-99; Genequand, p. 222; Voicu, pp. 36-37)[103].

Mentre Cleofa, il figlio malato di Maria, che è una delle due mogli di uno stesso uomo, è guarito grazie alle fasce di Gesù, il figlio dell'altra moglie è morto. Presa dalla gelosia, quest'ultima getta tra le fiamme del forno Cleofa, il quale però viene poi trovato da Maria sorridente e non toccato dalle fiamme.

La miniatura, che occupa la parte alta della pagina al di sopra del testo, mostra Maria che si affaccia alla bocca tonda del forno (che ha forma a cupola) e indica con la destra all'interno, dove Cleofa sta seduto. I due hanno il nimbo.

La miniatura non ha iscrizioni.

Bibl.: Riedin, p. 11 e fig. 13; Baumstark, p. 258.

F. 21v. *La storia delle due mogli: Arzami getta in un pozzo Cleofa, che però sopravvive* (*Vangelo dell'infanzia* 27:2 = Provera, p. 99; Genequand, pp. 222-223; Voicu, p. 37)[104].

Arzami getta nel pozzo Cleofa, sperando vi muoia affogato. Della gente, andando al pozzo, lo trova però seduto sull'acqua intento a giocare; scendono allora nel pozzo per tirarlo fuori.

La miniatura, inserita tra le righe del testo in alto nella pagina, diverge dalla narrazione del *Vangelo* arabo e mostra il bambino seduto dentro l'acqua del pozzo a braccia allargate, mentre una donna (Maria o Arzami) sta in piedi all'imboccatura. Entrambe le figure hanno il nimbo.

La miniatura non ha iscrizioni: la scritta sulla destra è parte del testo che prosegue al di sotto.

Bibl.: Riedin, p. 11 e fig. 14; Baumstark, p. 258.

F. 22r. *La storia delle due mogli: Arzami va ad attingere acqua al pozzo, vi*

---

[103] Sike, p. 29:2 = Peeters 1914, pp. 32-33; *Virgin Mary*, p. 57 [62-63]; Erbetta, p. 110; Craveri 1969, p. 130; Moraldi 1999, p. 328. Il nome Arzami di una delle moglie è nella versione siriaca — cioè *Virgin Mary*.

[104] Sike, p. 29:3 = Peeters 1914, p. 33; *Virgin Mary*, p. 58 [63]; Erbetta, p. 110; Craveri 1969, p. 130; Moraldi 1999, p. 329.

cade dentro e muore (*Vangelo dell'infanzia* 27:2 = Provera, p. 99; Genequand, p. 223; Voicu, p. 37)[105].

Un giorno che Arzami, la moglie a cui è morto il figlio, va ad attingere acqua dal pozzo, la corda le rimane aggrovigliata tra i piedi e lei muore cascando dentro il pozzo.

La miniatura, dipinta nella metà alta della pagina sopra il testo, mostra la donna che sta precipitando a testa in giù, con i lunghi capelli sciolti, avendo attorcigliata ai piedi la corda, che passa da una carrucola. La donna non ha nimbo.

Iscrizioni: la corda, il pozzo.

Bibl.: Riedin, p. 12 e fig. 15; Baumstark, p. 258.

F. 22v. *Tommaso, il futuro apostolo, da bambino guarisce da una malattia dopo essere stato posto nella culla di Gesù* (*Vangelo dell'infanzia* 28:2 = Provera, p. 101; Genequand, p. 223; Voicu, p. 38)[106].

Ad una madre è morto uno di due gemelli, l'altro sta per morire. Maria, presa da pietà, le dice di metterlo nella culla di Gesù, avvolgendolo coi suoi vestiti. Subito il bambino, che diverrà poi l'apostolo Tāāmā (Tommaso o Didimo nella *Storia della Vergine Maria*), guarisce.

In una ricchissima culla, decorata a foglie intagliate o intarsiate, giace il bambino avvolto nei vestiti. La culla è a dondolo; in alto un bastone ricurvo, con cinque anelli, sembra faccia parte del meccanismo di oscillazione della culla. A destra sta seduta la madre che indica con la destra il cielo, da dove è venuta la salvezza, e con la sinistra il bambino miracolato. Le due figure hanno il nimbo.

La miniatura occupa la parte bassa della pagina sotto il testo.

La miniatura non ha iscrizioni.

Bibl.: Riedin, p. 12 e fig. 16; Baumstark, pp. 258-259.

F. 23r. Solo testo

F. 23v. Solo testo

F. 24r. *L'acqua di Gesù guarisce dalla lebbra la figlia di un principe che osserva allo specchio la guarigione* (*Vangelo dell'infanzia* 30:3 = Provera, pp. 103-105; Genequand, p. 224; Voicu, p. 39)[107].

---

[105] Sike, p. 29:3 = Peeters 1914, p. 33, Moraldi 1999, p. 329; *Virgin Mary*, p. 58 [64]; Erbetta, p. 110; Craveri 1969, p. 130.

[106] Sike, p. 30:2 = Peeters 1914, pp. 34-35; *Virgin Mary*, p. 59 [65]; Erbetta, pp. 110-111; Craveri 1969, p. 131; Moraldi 1999, p. 329.

[107] Sike, p. 31 = Peeters 1914, p. 36; *Virgin Mary*, pp. 61-62 [66-67]; Erbetta, p. 111; Craveri 1969, p. 131; Moraldi 1999, p. 330.

Un giovane donna, figlia di principe, è guarita dalla lebbra dall'acqua con la quale è stato lavato Gesù. La donna constata con uno specchio l'avvenuta guarigione.

Nella miniatura, che è disegnata nella parte alta della pagina sopra la scrittura, una giovane donna sta seduta a gambe incrociate, vestita di una veste decorata a tralci e con il nimbo; con la sinistra la donna tiene alto uno specchio dal lungo manico[108] e con la destra fa il gesto di indicare.

Iscrizioni: [la] afflitta. Questa iscrizione, più pertinente alla donna della miniatura successiva (f. 24 b), è qui forse scritta fuori posto per errore.

Bibl.: Riedin, pp. 12-13 e fig. 17; Baumstark, p. 259.

F. 24v. *La storia della ragazza afflitta dal demonio: la ragazza guarita dalla lebbra spiega alla indemoniata come guarire* (*Vangelo dell'infanzia* 31:1-2 = Provera, pp. 105-107; Genequand, pp. 224-225; Voicu, p. 40)[109].

Il demonio si impossessa in forma di serpente di una giovane donna, la quale, quando lo vede arrivare unisce le mani sopra la testa e piange. La donna guarita dalla lebbra, udita la storia, sale su un rialzo del terreno e vede la giovane con le mani unite sopra la testa; chiede a suo marito notizie e poi di far venire la madre della giovane, alla quale spiega di recarsi a Betlemme e cercare Maria per la guarigione.

La miniatura, posta in basso sopra l'ultima riga di testo, mostra la donna guarita dalla lebbra seduta su di un rialzo del terreno, mentre parla a due persone, presumibilmente suo marito e la madre della donna. A destra, un enorme serpente attorciglia la giovane che gesticola con entrambe le mani, non unite però sopra la testa. Tutte le figure hanno un nimbo.

La miniatura non ha iscrizioni.

Bibl.: Riedin, p. 13; Baumstark, p. 259.

F. 25r. Solo testo.

F. 25v. *La storia della ragazza afflitta dal demonio: dei dardi di fuoco dalle fasce di Gesù fanno scappare il demonio che ha l'aspetto di serpente* (*Vangelo dell'infanzia* 32:1-2 = Provera, p. 107; Genequand, p. 225; Voicu, p. 41)[110].

La giovane, ricevute le fasce di Gesù da Maria, vede arrivare il demonio in forma di enorme serpente; ma dei dardi di fuoco partono dalle fasce e colpiscono il serpente, che si allontana.

---

[108] Il dettaglio dello specchio è menzionato nella *Storia della Vergine Maria* (*Virgin Mary*, p. 62 [67]), ma non nelle altre versioni arabe del Vangelo dell'infanzia.

[109] Sike, p. 33:1-2 = Peeters 1914, pp. 38-40; *Virgin Mary*, pp. 63-64 [68-6]; Erbetta, p. 111; Craveri 1969, p. 133; Moraldi 1999, p. 331.

[110] Sike, p. 34:1-2 = Peeters 1914, pp. 41-42; *Virgin Mary*, p. 65 [69-70]; Erbetta, p. 112; Craveri 1969, pp. 133-134; Moraldi 1999, p. 332.

La miniatura, inserita tra il testo nella metà inferiore della pagina, mostra la giovane, che ha il nimbo, a braccia larghe, sulla sinistra, avvolta in una lunga fascia. A destra, il serpente si avvicina eretto; i tre nastri o fiammelle che escono dal suo collo sono forse un fraintendimento dei dardi di fuoco citati nel testo che potevano essere nel modello della miniatura; nelle precedenti immagini con serpenti non compaiono (vedi ff. 12 a-b e 24 b).

La miniatura non ha iscrizioni.

Bibl.: Riedin, p. 13 e fig. 18; Baumstark, p. 259.

F. 26r. *Il demonio fugge da Giuda Iscariota con l'aspetto di cane idrofobo* (*Vangelo dell'infanzia* 33:1-2 = Provera, p. 109; Genequand, pp. 225-226; Voicu, pp. 41-42)[111].

Un demonio si impossessa di Giuda Iscariota. Due fratelli di Gesù, Giacomo e Jusa (Yūsā), lo portano a giocare; nel momento in cui Giuda si siede alla destra di Gesù, il demonio scappa nell'aspetto di cane idrofobo, colpendo Gesù nel fianco, cioè nel punto in cui sarà ferito dalla lancia sulla croce.

La miniatura, che occupa la parte bassa della pagina, sotto il testo, mostra sulla destra una chimera, con le tipiche tre teste, in atto di balzare, rivolta all'indietro, disegnata come fosse una figura araldica su di un tessuto od un piatto[112]. Al centro, un ragazzo, Giuda, che indossa una corta tunica servile, si avvicina gesticolando (ha la destra chiusa a pugno) a Gesù, vestito con una lunga tunica. Questa sezione della miniatura non appare però seguire alcun passo del testo. I due personaggi hanno il nimbo.

Iscrizione: Nostro Signore.

Bibl.: Riedin, p. 13 e fig. 19; Baumstark, pp. 259-260.

F. 26v. Solo testo.

F. 27r. *Gesù forma col fango alcune statuette di animali e dà loro vita* (*Vangelo dell'infanzia* 34:1-2 = Provera, pp. 109-111; Genequand, p. 226; Voicu, pp. 42-43)[113].

All'età di sette anni, Gesù forma statuette di fango di quadrupedi, asini e buoi, e di uccellini; comanda loro di camminare o volare, oppure di posarsi sulla sua mano o mangiare, ed esse prendono vita e gli obbediscono[114].

---

[111] Sike, p. 35:1-2 = Peeters 1914, pp. 42-43; *Virgin Mary*, pp. 65-66 [70-71]; Erbetta, p. 112; Craveri 1969, p. 134; Moraldi 1999, pp. 332-333.

[112] Per l'iconografia della chimera v. Weitzmann e Bernabò, *Byzantine Octateuchs*, p. 23 nota 4.

[113] Sike, p. 36:1-2 = Peeters 1914, pp. 44-45; Erbetta, p. 112; Craveri 1969, p. 135; Moraldi 1999, pp. 333-334. L'episodio è anche nel *Vangelo dello pseudo-Matteo*, cap. 27, e nel *Corano*, sura 5:110.

[114] Un episodio simile è riferito più avanti nella *Storia della Vergine Maria* (*Virgin Mary*, p.

Gesù, raffigurato come un giovane, all'apparenza più grande dei sette anni che dovrebbe avere, sta seduto su di un sedile pieghevole (una sella curule senza braccioli), vestito di una tunica lunga e col nimbo. Sull'indice destro, che tiene alzato, è posato un uccello; altri due uccelli, una capra (a cui il testo non fa riferimento esplicito), un bue di piccole dimensioni ed un asino stanno, vivi, davanti a lui. Alla forma della miniatura, che occupa lo spazio al centro della pagina tra le righe del testo, sono state adattate le parole del testo, scritto quindi dopo il disegno della scena.

Iscrizione: Nostro Signore.

Bibl.: Riedin, p. 14 e fig. 20; Baumstark, p. 260; Provera, fig. dopo 33.

F. 27v. Solo testo.

F. 28r. *Dopo aver intinto nell'indaco i panni nella bottega del tintore Sālim, Gesù fa prendere loro il colore voluto* (*Vangelo dell'infanzia* 35:1-2 = Provera, pp. 111-113; Genequand, pp. 226-227; Voicu, p. 43)[115].

Nella bottega del tintore Sālim, Gesù immerge tutti gli abiti in attesa di essere tinti in un recipiente di indaco. Sālim sgrida Gesù, perché la gente gli aveva chiesto di tingere gli abiti in vari colori. Gesù allora muta il colore degli abiti secondo i desideri.

La miniatura, che occupa la metà superiore della pagina e mostra il tintore Sālim, con barba e nimbo e vestito di un lungo abito, mentre indica verso il giovane Gesù sulla destra, anche lui col nimbo, che tiene nelle mani due di quattro tessuti sopra di una vasca per tingere. Questa vasca è raffigurata come un mezzo otre contenuto da una struttura di mattoni. Sālim e Gesù hanno i capelli lunghi fino alle spalle.

Iscrizioni: Nostro Signore, tintore, botte per la tintura.

Bibl.: Riedin, p. 14 e fig. 21; Baumstark, p. 260.

F. 28v. Solo testo.

F. 29r. *Il letto per il re che Giuseppe ha costruito troppo corto è miracolosamente allungato* (*Vangelo dell'infanzia* 38:2 = Provera, p. 115; Genequand, p. 227; Voicu, p. 45).

Il re di Gerusalemme ha commissionato a Giuseppe un letto[116], che lui

---

70 [76]), ma gli animali menzionati qui non corrispondono a quelli disegnati nella miniatura.

115 Erbetta, pp. 112-113; Craveri 1969, p. 135; né il testo di Sike, né la *Storia della Vergine Maria* riportano l'episodio. Cf. il *Vangelo dell'infanzia armeno* 21 (Peeters 1914, pp. 232-235, Craveri 1969/2, pp. 190-196).

116 سرير = letto, seggio, trono: Traini, *Vocabolario arabo-italiano*, s.v. Provera e Craveri 1969, p. 136, traducono trono; Sike traduce letto (39:1-2 = Peeters 1914, pp. 47-48; *Erbetta* 1981, 113; *Moraldi* 1999, 334-335). La *Storia della Vergine Maria* (*Virgin Mary*, p. 69 [75-76])

però fabbrica per errore più corto di due palmi per ogni lato rispetto alle misure volute. Gesù dice a Giuseppe di tirarlo da un lato e lui lo tirerà dall'altro, così da allargarlo fino alle giuste dimensioni.

La miniatura, disegnata nella parte bassa della pagina tra le righe del testo, fa vedere Giuseppe e Gesù rispettivamente a sinistra e a destra di un letto sostenuto da quattro gambe, pronti a tirarlo per due dei suoi puntali. Mentre Giuseppe indossa pantaloni e una tunica corta che gli arriva alle ginocchia, Gesù ha tunica lunga e mantello. Entrambi hanno il nimbo; Giuseppe ha una folta barba. Il letto è sostenuto da quattro montanti torniti che terminano in puntali a cipolla. L'asse frontale ha una decorazione a tralci d'edera, probabilmente ad intarsio.

Iscrizione: Nostro Signore, Giuseppe, letto (سرير).

Bibl.: Riedin, p. 14; Baumstark, p. 260.

F. 29v. *Una donna supplica Gesù di rendere l'aspetto umano a dei ragazzi trasformati in capretti* (*Vangelo dell'infanzia* 39:1 = Provera, p. 115; Genequand, p. 228; Voicu, pp. 45-46)[117].

Gesù fa saltare fuori da un forno dei capretti ancora vivi e poi li ritrasforma in ragazzi (i capretti erano evidentemente ragazzi prima di finire nel forno). Alcune donne, sbalordite dal miracolo, si mettono a supplicare ed adorare Gesù. La *Storia della Vergine Maria* ha una narrazione in parte diversa e non corrispondente alla miniatura (pp. 70-71 [76-77]).

La miniatura, disegnata nella parte bassa della pagina, sotto il testo, raffigura una donna in piedi sulla sinistra che stende il braccio sinistro e indica verso l'alto nella direzione dei ragazzi. La donna indossa pantaloni e mantello lungo sino alle ginocchia; secondo il testo, la donna dovrebbe supplicare e adorare Gesù, ma non ne mostra affatto l'intenzione. Il giovane Gesù, al centro, vestito di tunica lunga e mantello, indica con la mano destra un gruppo di capretti, uno dei quali sta accucciato. Gesù tiene incrociati pollice e indice della mano sinistra. La scena probabilmente illustra il passo del testo dove si dice che i capretti uscirono dal forno saltellando intorno a lui.

Iscrizione: Nostro Signore.

Bibl.: Riedin, p. 15 e fig. 22; Baumstark, p. 260; Provera, fig. dopo 33.

---

racconta invece che Giuseppe desiderava fare per sé un letto, un'asse del quale era risultata alla fine più corta; lo stesso racconto nel *Vangelo di Tommaso* 13:1 (Moraldi 1999, p. 294) e nel *Vangelo dello pseudo-Matteo* 37:1-2 ("grabatum cubitorum sex demandaret"; *Virgin Mary*, nota 5 p. 75; Moraldi 1999, pp. 380-381). Il *Vangelo dell'infanzia armeno* 20:8-15 (Peeters 1914, pp. 215-220, Craveri 1969/2, p. 191) ha trono.

[117] Sike, p. 40:1 = Peeters 1914, pp. 48-50; Erbetta, p. 113; Craveri 1969, pp. 136-137; Moraldi 1999, pp. 335-336.

F. 30r. Solo testo.

F. 30v. *I ragazzi trasformati in capretti tornano umani* (*Vangelo dell'infanzia* 39:2 = Provera, p. 117; Genequand, p. 228; Voicu, p. 46)[118].

La miniatura, che è disegnata nella parte alta della pagina, al di sopra del testo, mostra tre ragazzi (dovrebbero essere quattro quanti sono i capretti nella miniatura precedente) che si avvicinano da destra in fila verso Gesù gesticolando in varie maniere. Gesù, sulla sinistra è una figura alta il doppio dei tre, ed accenna con la mano destra ai ragazzi. Tutti i personaggi hanno il nimbo. Sul margine destro della pagina è disegnato il muso di profilo di un cavallo o di un mulo, che non ha pertinenza con l'episodio.

Iscrizione: Nostro Signore.

Bibl.: Riedin, p. 15 e fig. 23; Baumstark, p. 260.

F. 31r. Solo testo.

F. 31v. *Gesù, seduto e incoronato come un re, guarisce Simone, un suo futuro apostolo, che è stato morso da un serpente* (*Vangelo dell'infanzia* 40-41:2 = Provera, pp. 117-121; Genequand, pp. 228-229; Voicu, pp. 46-48)[119].

Gesù si siede sopra i vestiti che i ragazzi attorno a lui hanno steso per terra. Questi poi pongono sulla testa di Gesù una corona di fiori come fosse un diadema, mettendosi ai suoi lati come guardie. A tutti i passanti dicono di venire a salutare il re. In seguito, questi ragazzi gli portano davanti un ragazzo di nome Simone che è stato morso a una mano da un serpente, con il braccio infetto gonfio. Gesù lo guarisce, affermando che costui sarà un giorno suo apostolo (cioè Simone il Cananeo o lo Zelota).

Nella miniatura, disegnata nella parte alta della pagina, al di sopra del testo, due ragazzi sulla sinistra indicano verso Gesù, che sta seduto su due cuscini sulla destra, disegnato con una corporatura molto maggiore della loro. Un terzo ragazzo, alle loro spalle, ha il braccio destro più grande del sinistro (il disegno del braccio è incompiuto ed è erroneamente attaccato al fianco destro). Gesù ha in testa un'alta corona di foglie d'edera, tiene il palmo destro aperto all'altezza del petto e indica verso i ragazzi con l'indice della mano sinistra. La sua figura è inserita in una area rettangolare centinata in alto, che sembra lo schienale incompiuto di un trono. Tutti i personaggi hanno il nimbo.

Iscrizione: i ragazzi.

Bibl.: Riedin, p. 15 e fig. 24; Baumstark, pp. 260-261.

---

118 Sike, p. 40:2 = Peeters 1914, p. 50; Erbetta, p. 113; Craveri 1969, p. 137; Moraldi 1999, p. 336.

119 Sike, p. 42 = Peeters 1914, pp. 51-53; *Virgin Mary*, pp. 72-73 [78-79]; Erbetta, pp. 113-114; Craveri 1969, p. 138; Moraldi 1999, pp. 336-337.

F. 32r. Solo testo.

F. 32v. *Gesù è portato in tribunale sotto la falsa accusa di aver fatto morire un ragazzo di nome Tūzā buttandolo giù da un terrazzo* (*Vangelo dell'infanzia* 42 = Provera, pp. 121-123; Genequand, pp. 229-230; Voicu, pp. 49-50)[120].

Un ragazzo di nome Tūzā viene spinto giù a un terrazzo da cinque compagni e muore. I ragazzi accusano falsamente Gesù, allora dodicenne, della sua morte, cosicché Maria, Giuseppe e Gesù vengono portati davanti al governatore che sentenzia la condanna a morte per Gesù. Questi però resuscita Tūzā che scagiona Gesù e accusa i compagni. La *Storia della Vergine Maria* non precisa il numero dei ragazzi bugiardi.

La miniatura, inserita a metà pagina tra le righe del testo, mostra il governatore seduto su un sedile a iccasse, pieghevole, sulla sinistra, con una folta barba nera e vestito di veste, decorata con delle stelle a puntini, e turbante, mentre indica la scena che si sta svolgendo davanti a lui (il sedile è una sella curule ripresa da quella dei magistrati romani). Al centro sono due (non cinque) dei compagni di Tūzā, disegnati di piccola altezza, entrambi indicanti a loro volta sulla destra. Qui Gesù, ritratto come un alto giovane imberbe, tira per la mano un braccio di Tūzā, resuscitato, il quale indossa una corta tunica servile. Tutti i personaggi hanno il nimbo.

Iscrizione: Nostro Signore.

Bibl.: Riedin, p. 16 e fig. 25; Baumstark, p. 261.

F. 33. Perduto e sostituito con l'attuale pagina, bianca su entrambe la facce.

F. 34r. *Gesù resuscita il figlio della vedova di Nain* (*Vangelo dell'infanzia* 44 = Provera, pp. 123-125; Genequand, pp. 230-231; Voicu, pp. 51-52)[121].

Un giovane di Nain (o un bambino nella *Storia della Vergine Maria*) muore ed il suo corpo viene trasportato fuori città al sepolcreto nel deserto fattogli edificare dalla madre (cf Lc 7:11-16)[122]. Gesù (che la *Storia* dice ormai trentenne) dice ai trasportatori di abbassare la bara durante il tragitto, prende per mano il giovane e gli comanda di riprendere vita. In *Luca* il miracolo avviene ben dopo l'inizio del ministero e quindi dopo il battesimo nel Giordano, che nel *Vangelo dell'infanzia* è a f. 35v, dopo la storia del giovane di Nain.

---

120 Sike, p. 44 = Peeters 1914, pp. 54-56; *Virgin Mary*, pp. 75-76 [81-82]; Erbetta, p. 114; Craveri 1969, p. 139; Moraldi 1999, p. 338. L'episodio è riportato anche nel Vangelo dell'infanzia armeno 17:5-14 (Peeters 1914, pp. 192-199, Craveri 1969/2, pp. 185-187).

121 *Virgin Mary*, pp. 78-79 [84].

122 Questa donna sarebbe la vedova del governatore della città secondo la *Storia della Vergine Maria*.

A sinistra, la bara, raffigurata come un letto da morto a forma di barella di funi intrecciate, è trasportata da due persone, una delle quali indossa un lungo vestito decorato ad arabeschi. Il secondo barelliere pare invece intento a sollevare la mano in segno di giubilo piuttosto che a sostenerla. Il giovane, tornato a vita, è infilato sino al petto dentro un sacco. La destra gli è presa da Gesù, che cammina dietro la barella, ritratto come un adulto con la barba. Chiude il corteo la madre del giovane, che ha i capelli sciolti e lunghi sulla schiena in segno di disperazione. Tutti i personaggi hanno un nimbo, tranne il secondo portatore della barella. Nella miniatura, disegnata nella parte bassa della pagina sotto il testo, la barella non viene abbassata, così da non corrispondere a nessuna delle due versioni scritte, araba e siriaca, del racconto, ed inoltre non c'è traccia della gente che dovrebbe accompagnare il funerale secondo il *Vangelo dell'infanzia*; in Luca, invece, la bara non viene abbassata e, diversamente dalla miniatura, Gesù dovrebbe toccare la bara e non la mano del giovane, il quale a sua volta dovrebbe levarsi a sedere; infine, anche in Luca, una gran folla dovrebbe accompagnare Gesù e molta gente della città dovrebbe essersi unita al funerale.

Iscrizioni: la vedova, Nostro Signore, il figlio della vedova.

Bibl.: Riedin, p. 16; Baumstark, p. 261.

F. 34v. Solo testo.

F. 35r. Solo testo.

F. 35v. *Gesù è battezzato nel Giordano da Giovanni* (*Vangelo dell'infanzia* 46 = Provera, pp. 125-127; Genequand, p. 231; Voicu, p. 53)[123].

Nell'anno 334 dell'era di Alessandro, nel sesto giorno di Kanun II, Gesù giunge al Giordano da Giovanni per farsi battezzare[124]. Giovanni vede le porte del cielo aprirsi, la colomba dello Spirito discenderne e la voce di Dio padre che dall'alto dice che Gesù è il suo figlio diletto. Gesù ordina ai suoi discepoli di farsi battezzare.

Riprendendo l'iconografia della scena non dal *Vangelo dell'infanzia*, ma piuttosto dal racconto canonico del battesimo e dalla tradizione figurativa bizantina, la miniatura, che è inserita tra le righe del testo occupando quasi l'intera pagina, mostra sulla sinistra due angeli, non menzionati nel *Vangelo*, che indicano Gesù immerso nella acque del Giordano, mentre la colomba scende dall'alto in un fascio di luce e Giovanni battezza Gesù portando la destra sopra la sua testa[125]. Chiude la scena sul lato destro un'alta pianta. Tutti i personaggi hanno il nimbo; Gesù e Giovanni hanno la barba.

---

123 *Virgin Mary*, pp. 80-81 [85-86].

124 Cf Mt 3:13-17; Mc 1:9-11; Lc 3:21-22; Gv 2:29-34.

125 Le porte del cielo dalle quali dovrebbe scendere la colomba, secondo il testo, non sono

Iscrizioni: lo Spirito (a sinistra della colomba) Santo (a destra della colomba), Giovanni, Nostro Signore, angeli.

Bibl.: Riedin, p. 16; Baumstark, p. 261.

F. 36r. Solo testo.

F. 36v. *Gesù tramuta l'acqua in vino durante un banchetto di nozze a Cana* (*Vangelo dell'infanzia* 47 = Provera, p. 127; Genequand, p. 232)[126].

Pochi giorni dopo il battesimo Gesù, insieme ai discepoli e a Maria, si reca ad una festa di nozze a Cana in Galilea (cf Gv 2:1-11). Mancando il vino, Gesù tramuta in vino l'acqua contenuta in sei idrie.

La miniatura occupa quasi l'intera pagina, salvo due righe e mezzo di testo in mezzo ai quali è inserita. Nella parte alta, Maria, sulla sinistra, indica verso Gesù, ritratto con barba e lunghi capelli, il quale è contratto in altezza per via del poco spazio lasciato dal testo scritto prima che la scena venisse disegnata. Gesù sta mostrando il palmo destro aperto ai convitati, come nel gesto di ascoltare le loro parole, e alza nella mano sinistra un bicchiere. A destra, rivolti verso Gesù, siedono a gambe incrociate due convitati con elaborati turbanti in testa e un bicchiere in mano; quello davanti indossa una lunga veste decorata a sottili arabeschi. La parte bassa della miniatura fa vedere invece un servo che attinge acqua da un pozzo con la vera di mattoni e la bocca rotonda, tramite un contenitore legato con una corda ad una carrucola. Alle sue spalle sono poggiati a terra sei secchi su due file sovrapposte. Tutti i personaggi hanno il nimbo.

Iscrizione: Nostro Signore.

Bibl.: Riedin, p. 16; Baumstark, p. 262.

F. 37r. *La prima tentazione nel deserto: il diavolo sfida Gesù a trasformare le pietre in pane* (*Vangelo dell'infanzia* 48 = Provera, p. 129; Genequand, p. 232; Voicu, p. 55)[127].

Dopo l'episodio di Cana, Gesù digiuna per dieci giorni nel deserto. Il demonio lo tenta, senza esito, sfidandolo a trasformare le pietre in pane, come aveva fatto a Cana trasformando l'acqua in vino[128].

La miniatura, che occupa la parte bassa della pagina sotto il testo, ritrae Gesù come un giovane uomo con folta barba e lunghi capelli, nell'atto di

raffigurate, pur esistendone immagini nella iconografia bizantina; vedi, ad es., la miniatura del Diluvio universale nell'Ottateuco della Biblioteca Apostolica Vaticana cod. Vat. gr. 747, f. 29v (Weitzmann e Bernabò, *Byzantine Octateuchs*, fig. 135).

[126] *Virgin Mary*, pp. 81-82 [86-87].

[127] *Virgin Mary*, pp. 82-83 [87].

[128] Cf. Mt 4:1-4; Lc 4:1-4.

incrociare le braccia e parlare al diavolo. Quest'ultimo, il cui aspetto non è descritto nel testo, gli appare come una creatura che è un incrocio tra un quadrupede nelle due zampe anteriori, un dragone nella coda, che sostituisce le zampe posteriori, e una chimera nella testa di serpente, che si protende all'indietro dalla nuca. La parte superiore del corpo del demonio è umana, ma una maschera buffonesca prende il posto del volto con i suoi quattro o forse sei corni e la lunga barba a punta. Un piccolo tratto della coda è colorato di nero. Gesù ha il nimbo.

Iscrizioni: Satana, Nostro Signore.

Bibl.: Riedin, p. 17 e fig. 26; Baumstark, p. 262; Provera, fig. dopo 80.

F. 37v. *La seconda tentazione nel deserto: il diavolo promette a Gesù la terra ed i suoi beni se lo adorerà* (*Vangelo dell'infanzia* 48 = Provera, p. 129; Genequand, p. 233; Voicu, pp. 55-56)[129].

Il diavolo prova a tentare Gesù una seconda volta offrendogli la terra ed i suoi beni se lo adorerà, ma Gesù risponde che lui adorerà solo Dio[130]. Questa tentazione nel deserto, che nel *Vangelo dell'infanzia* è la seconda, nei canonici è la terza ed ultima.

La miniatura occupa la parte bassa della pagina, sotto il testo, e ritrae il diavolo con la coda che termina con una enorme testa di serpente, come quella della chimera; due lunghi strascichi posteriori gli nascono dalla pancia. Il volto del diavolo è anche qui buffonesco con barba e baffoni come nella precedente miniatura, ma qui sta allontanandosi a braccia allargate, come il diavolo che scappa da Gesù nella iconografia bizantina, ripresa a sua volta dal *servus currens* della Commedia nuova. I piedi del diavolo hanno la forma di zampe di uccello. A destra, Gesù, con nimbo, folta barba e lunghi capelli, stende il braccio destro verso il diavolo con due dita incrociate, in gesto di comando.

Iscrizione: Nostro Signore.

Bibl.: Riedin, p. 17 e fig. 27; Baumstark, p. 262.

F. 38. Il foglio è di restauro e bianco su entrambe le facce. Non sappiamo quanti fogli siano andati perduti dopo il f. 37, che termina con la seconda tentazione nel deserto.

F. 39r. *La crocifissione* (*Vangelo dell'infanzia* 49:1 = Provera, p. 129; Genequand, p. 233; Voicu, pp. 56-57)[131].

---

[129] *Virgin Mary*, p. 83 [88].

[130] Cf. Mt 4:7-11; Lc 4:5-13, dove però, in entrambi i canonici, questa è la terza ed ultima tentazione a cui il diavolo sottopone Gesù.

[131] *Virgin Mary*, p. 84 [89].

Nel manoscritto laurenziano la narrazione riprende, dopo la lacuna, dalla proclamazione di innocenza di Pilato ("... io sono innocente del suo sangue [...]")[132], alla quale segue la crocifissione, della quale non vengono narrati dettagli. Subito dopo Giuseppe di Arimatea, che invece il testo poco avanti dice sorprendentemente essere Giuseppe sposo di Maria ("questo Giuseppe è colui che lo ha allevato ed egli è cresciuto per mezzo suo"), chiede di avere il corpo di Gesù per dargli sepoltura[133].

Nella crocifissione, dipinta nella parte bassa della pagina sotto il testo, Gesù ha dimensioni maggiori dei due ladroni alla sua sinistra e destra. I tre crocifissi hanno il nimbo e la barba ed indossano solamente delle brache lunghe fino al ginocchio. Non sono disegnati i chiodi, né alle mani, né ai piedi.

Iscrizione: Nostro Signore.

Bibl.: Riedin, p. 17; Baumstark, pp. 262-263.

F. 39v. *Giuseppe di Arimatea seppellisce Gesù* (*Vangelo dell'infanzia* 49:2 = Provera, p. 129; Genequand, p. 233; Voicu, p. 57)[134].

Avuto da Pilato il permesso di seppellire Gesù, Giuseppe ne cosparge il corpo di aromi, l'avvolge nella sindone e lo pone in una tomba nuova nel suo giardino[135].

Nella miniatura, disegnata nella parte bassa della pagina sotto il testo, Giuseppe, con barba e nimbo, indica l'interno di una grotta dove il corpo di Gesù giace disteso dentro un sarcofago. Le mani di Giuseppe sono disegnate scambiate, con la sinistra che ha le dita poste come fosse la destra. Il disegno del corpo e del sarcofago sono incompiuti. Al centro della miniatura sono due grandi piante, ad indicare il giardino; a destra è una grande croce con il piede circolare e l'asta foggiata ad anelli e nodo.

Iscrizioni: Giuseppe da Ramla (Arimatea), il sepolcro.

Bibl.: Riedin, p. 18 e fig. 28; Baumstark, p. 263; Provera, fig. dopo 80.

F. 40. Solo testo.

F. 41r. *Giuseppe di Arimatea è messo in catene e le guardie custodiscono la tomba di Gesù* (*Vangelo dell'infanzia* 49:4 = Provera, p. 131; Genequand, p. 234; Voicu, p. 58)[136].

---

132 Provera, p. 129, l. 19.

133 Provera, p. 131. La narrazione è una parafrasi dal *Vangelo di Nicodemo* 12, dove però non si legge l'errore della identificazione del Giuseppe che chiede il corpo di Gesù col Giuseppe sposo di Maria. Cf. Mt 27:57-58, Mc 15:42-45, Lc 23:50-54.

134 *Virgin Mary*, pp. 84-85 [89].

135 Cf. Mt 27:59-60, Mc 15:46, Lc 23:53.

136 *Virgin Mary*, p. 86 [90-91].

I sacerdoti ed i farisei ottengono da Pilato il permesso di mettere ai ceppi ed in catene Giuseppe in una casa da solo, della quale sigillano la porta mettendo di guardia settanta uomini. Altri settanta uomini sono mandati a custodire la tomba di Gesù. La storia è tratta dal *Vangelo di Nicodemo* (cap. 12)[137].

La miniatura occupa la metà superiore della pagina sopra il testo e mostra sulla sinistra due soldati, che indossano una tunica servile corta e tengono lunghe spade sollevate con le braccia incrociate; uno dei due ha anche uno scudo tondo. I soldati stanno sopra o dietro quello che l'iscrizione identifica come il sepolcro di Gesù e che è disegnato come il fronte di un sarcofago con coperchio a forma di rettangolo centinato. Al centro, Giuseppe sta seduto con un anello di metallo intorno al collo attaccato ad una catena; due anelli gli bloccano le caviglie. Sulla destra è la porta della prigione, sagomata in alto, chiusa da un grande chiavistello attraversato da una lunga spranga. I personaggi hanno il nimbo. Le due azioni alla tomba e nella casa adibita a prigione sono descritte nella stessa frase del testo; nell'illustrazione, pare che il miniatore abbia riassunto e fuso insieme i due momenti, creando confusione visiva: è probabile abbia copiato da un modello in cui i due momenti erano distinti e precisati.

Iscrizioni: la prigione, Giuseppe a Ramla (di Arimatea), il sepolcro.

Bibl.: Riedin, p. 18 e fig. 29; Baumstark, p. 263.

F. 41v. *Gesù risorto è adorato dagli angeli* (*Vangelo dell'infanzia* 50:1 = Provera, p. 133; Genequand, p. 234; Voicu, p. 59)[138].

Gli angeli scendono dal cielo per adorare Gesù.

La miniatura occupa la metà inferiore della pagina sotto il testo e mostra Gesù in piedi sopra il sepolcro, raffigurato a sezione rettangolare e in parte decorato con un motivo a stelle. Sulla destra sono inginocchiati due angeli sovrapposti, con lunghe ali, ad adorare Gesù. La veste del primo è decorata con rosette, girali e puntini. Tutti e tre i personaggi hanno il nimbo.

Per corrispondere al testo scritto, la miniatura avrebbe dovuto essere inserita a f. 42r, nel posto occupato dalla successiva.

Iscrizioni: Nostro Signore, [gli angeli].

Bibl.: Riedin, p. 18; Baumstark, p. 263.

F. 42r. *Gesù va incontro alle donne venute ad ungere il suo corpo* (*Vangelo*

---

[137] La *Narrazione di Giuseppe di Arimatea sui due ladroni* (Moraldi 1999, pp. 803-812) include (4:1-2) una parafrasi della storia dell'imprigionamento di Giuseppe di Arimatea e della sua miracolosa liberazione.

[138] *Virgin Mary*, p. 87 [91].

dell'infanzia 50:2 = Provera, pp. 133-135; Genequand, p. 235; Voicu, pp. 59-60)[139].

Dopo aver liberato Giuseppe dalla prigione, Gesù torna nel giardino, andando incontro a Maria sua madre, "Maria madre di Cleofa, Maria sorella di Lazzaro e Maria moglie di Giuseppe che era prima della madre di Gesù; Maria madre dei figli di Zebedeo, Giacomo e Giovanni, e Frusa sorella di Maria, madre di Giovanni il Minore"[140], che lo scambiano per il giardiniere.

La miniatura occupa la metà inferiore della pagina e mostra due sole donne che guardano verso Gesù, che sta in piedi in un giardino tra erba e alte piante. La prima delle due donne tiene in mano una specie di borsa. Gesù indica verso il suo volto con la destra. Tutte e tre i personaggi hanno il nimbo. Per corrispondere al testo a cui è riferita la miniatura avrebbe dovuto essere inserita a f. 43v; inoltre, secondo la successione narrativa degli eventi come riportata nella narrazione estratta dal *Vangelo di Nicodemo* nel codice laurenziano, l'episodio dell'apparizione alle donne dovrebbe seguire e non precedere la raffigurazione delle liberazione di Giuseppe dalla prigionia che è a f. 43r.

Iscrizioni: Nostro Signore, la Madonna, l'altra Maria.

Bibl.: Riedin, p. 19; Baumstark, pp. 263-264; Weitzmann, "Selection of Texts", p. 79 e fig. 13 c.

F. 42v. Solo testo.

F. 43r. *Gesù appare a Giuseppe di Arimatea e lo libera* (*Vangelo dell'infanzia* 50:2 = Provera, p. 133; Genequand, p. 234; Voicu, p. 59)[141].

Subito prima dell'apparizione alle Marie, Gesù appare a Giuseppe di Arimatea, "simile al sole", come raccontano le guardie che furono testimoni dell'apparizione: Giuseppe si è sollevato da terra ed i ceppi e le catene sono caduti[142].

Gesù — che ha l'aspetto inedito di un giovane imberbe, come nelle storie finali dell'infanzia — sta in piedi sulla destra rivolgendosi a Giuseppe, con la barba nera, che è seduto a terra sulla sinistra ed indossa una veste a pantalone decorata a motivi vegetali. Giuseppe si protende verso Gesù estendendo il braccio sinistro ed indicando verso terra con l'altro. In alto, sulla sinistra, è un rettangolo con una mezzaluna e quattro anelli, che sono presumibilmente i ceppi da cui Giuseppe è stato liberato. Entrambe le figure hanno il nimbo. L'immagine di Giuseppe con indosso una veste ricca

139 *Virgin Mary*, p. 89 [92-93]

140 Cf. Mt 28:9-10, Mc 16:9, Gv 20:11-17.

141 *Virgin Mary*, p. 89 [92-93].

142 La storia dell'apparizione è raccontata al capitolo 15 del *Vangelo di Nicodemo*.

e diversa dalla miniatura di f. 41r, adatta ad una scena con Giuseppe ritornato a casa dopo la liberazione, lascia però dubbi se non ci sia anche in questa miniatura un qualche errore incorso nella trascrizione dal modello.

La miniatura occupa la metà inferiore della pagina. Per la posizione nella successione della narrazione vedi la precedente miniatura.

Iscrizioni: Nostro Signore, la prigione in cui era Giuseppe (الحبس الذي كان يوسف, letteralmente: la prigione che era Giuseppe), Giuseppe.

Bibl.: Riedin, p. 19 e fig. 30; Baumstark, p. 264.

Ff. 43v-45r. Solo testo.

F. 45v. *Gesù appare ai discepoli* (*Vangelo dell'infanzia* 52:2 = Provera, p. 139; Genequand, p. 237; Voicu, p. 63)[143].

Dopo lunghe dispute tra gli Ebrei, la narrazione torna a Gesù, che parla ai discepoli nella stanza superiore della casa dove si raccoglievano[144].

La miniatura, che occupa la pagina per intero tranne due righe di testo in alto e una in basso, mostra Gesù in piedi sulla destra sopra un rilievo del terreno che fa il gesto di ascolto con la destra. Undici discepoli, su due file sovrapposte, sono in piedi sulla sinistra, il primo dei quali sta indicando verso Gesù. Tutti i personaggi hanno il nimbo.

Iscrizioni: Nostro Signore, i discepoli.

Bibl.: Riedin, p. 19; Baumstark, p. 264; Provera, fig. dopo 112.

F. 46r. *Tommaso, che non crede che Gesù sia risorto, tocca il suo fianco per accertarsi della ferita della lancia* (*Vangelo dell'infanzia* 52:2 = Provera, p. 139; Genequand, p. 237; Voicu, p. 63)[145].

La miniatura, che occupa la metà bassa della pagina sotto il testo, mostra sulla sinistra undici discepoli su due file sovrapposte (avrebbero dovuto essere dieci), mentre sulla destra Tommaso allunga il braccio destro, la cui mano, afferrata da Gesù, va a toccare un punto colorato di nero sulla sua pelle[146]. Questo punto si trova all'altezza dell'ascella destra, non al fianco, nonostante che anche il testo, ripetendo dalla tradizione canonica, dica fianco (f. 46v, rigo 1: جنب). Gesù ha la spalla destra scoperta. Tutti i personaggi hanno il nimbo.

Iscrizioni: Nostro Signore, Tommaso, i discepoli.

Bibl.: Riedin, p. 19; Baumstark, p. 264; Provera, fig. dopo 112.

---

143 *Virgin Mary*, pp. 91-92 [95-96].

144 Cf. Lc 24:36-42, Gv 20:19-23.

145 *Virgin Mary*, p. 92 [96].

146 Cf. Mc 16:14, Gv 20:24-29.

F. 46v. Solo testo.

F. 47r. *Gesù ascende al cielo* (*Vangelo dell'infanzia* 53:2 = Provera, p. 139; Genequand, p. 237; Voicu, p. 64)[147]. Gesù ascende al cielo in una nube, sparendo alla vista dei discepoli.

La miniatura, che occupa la pagina per intero salvo due righe di scrittura in basso, mostra Gesù seduto all'interno di una mandorla ovale, con un libro nella sinistra. La mandorla è sorretta da due angeli che stanno in piedi simmetrici ai suoi lati. In basso, sono due discepoli a mezzo busto, a sinistra e a destra, e un terzo discepolo piegato a toccare terra in adorazione. La presenza di soli tre discepoli, dei quali quello al centro piegato a terra, pertiene piuttosto all'iconografia della trasfigurazione sul Monte Tabor che a quella dell'ascensione.

Iscrizione: Nostro Signore ascende al cielo, angelo, angelo.

Bibl.: Riedin, p. 19; Baumstark, pp. 264-265; Weitzmann, "Selection of Texts", pp. 79-80 e fig. 13d; Provera, fig. dopo 128.

F. 47v. *La pentecoste* (*Vangelo dell'infanzia* 54 = Provera, p. 139; Genequand, p. 237; Voicu, p. 64)[148].

L'ultimo episodio della narrazione del *Vangelo* è la discesa dello Spirito Santo sugli apostoli[149]. La miniatura, che occupa la pagina per intero salvo due righe di testo in alto, mostra la colomba che dal cielo discende verso i dodici apostoli, divisi in due gruppi simmetrici di sei, a sinistra e a destra in basso. Dietro la colomba è il profilo di una montagna, al quale è appoggiato un cerchio, a significare presumibilmente il sole che sorge. Gli apostoli hanno il nimbo. La scena si svolge all'aperto nella miniatura, invece che in un interno, cioè al piano superiore della casa a Gerusalemme dove abitavano secondo At 2:1. Gli apostoli e la scenografia sono copiati da una scena dell'Ascensione.

Iscrizioni: la luna, il sole, discesa dello Spirito Santo sui discepoli (di mano diversa da quella delle altre iscrizioni), la Pentecoste (scritta ortogonale al testo in senso ascendente).

Bibl.: Riedin, p. 19; Baumstark, p. 265; Provera, fig. dopo 128.

F. 48r. Colofone (trascritto al Capitolo I, par. 3).

F. 48v. Invocazione a Dio.

---

147 *Virgin Mary*, p. 92 [96].
148 *Virgin Mary*, p. 93 [96-97].
149 Cf. At 2:1-4.

Abbreviazioni

ASF = Archivio di Stato di Firenze
BAV = Biblioteca Apostolica Vaticana
BL = British Library, Londra
BML = Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze
BNCF = Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze
BnF = Bibliothèque nationale de France di Parigi
CANT = Clauis apocryphorum Novi Testamenti

Bibliografia

Edizioni di testi e saggi relativi

Craveri 1969 = *I Vangeli apocrifi*. A cura di Marcello Craveri. Torino: Einaudi, 1969.

Craveri 1969/1 = Craveri, Marcello, *Protovangelo di Giacomo*. In: Craveri 1969, pp. 5-28.

Craveri 1969/2 = Craveri, Marcello, *Vangelo dell'infanzia armeno*. In: Craveri 1969, 149-213.

Craveri 1990 = Craveri, Marcello, *Vangelo dell'infanzia arabo-siriaco*. In: *I Vangeli apocrifi*, pp. 113-148.

Écrits apocryphes chrétiens, a cura di François Bovon e Pierre Geoltrain, con la collaborazione di Sever J. Voicu. Paris: Gallimard, 1997.

Erbetta = *Vangeli. I/2, Infanzia e passione di Cristo. Assunzione di Maria*. A cura di Mario Erbetta. Casale Monferrato: Marietti, 1981.

Fabricius, Johannes Albert. *Codex apocryphus Novi Testamenti*. Seconda edizione, Hamburg: Herold, 1743.

——, *Codex pseudepigraphicus Veteris Testamenti*. 2 volumi. A cura di J. A. F. Hamburg: B. Schiller – J. C. Kisner, 1722-1723.

Genequand = Genequand, Charles. *Vie de Jésus en arabe*. In: *Écrits apocryphes chrétiens*, I, pp. 205-238.

Moraldi 1999 = Moraldi, Luigi. *Vangelo arabo dell'infanzia*. In: *Apocrifi del Nuovo Testamento*, I: *I Vangeli*, a cura di L. M., pp. 307-342. Casale Monferrato: Marietti, 1999.

Moraldi 1991 = Moraldi, Luigi. *Vangelo arabo apocrifo dell'apostolo Giovanni da un manoscritto della Biblioteca Ambrosiana*. Milano: Jaca Book, 1991.

Peeters 1911 = *Évangiles apocryphes*. I: *Protévangile de Jacques, pseudo-Matthieu, Évangile de Thomas*, a cura di Charles Michel. *Histoire de Joseph le charpentier*, a cura di Paul Peeters. Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils, 1911

Peeters 1914 = *Évangiles apocryphes*, II: *L'Évangile de l'enfance. Rédactions syriaques, arabes et arméniennes traduites et annotées*. A cura di Paul Peeters. Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils, 1914.

Peeters 1923 = Peeters, Paul. *A propos de la vie de Jésus en arabe. Le manuscrit de J. Gollius. Analecta bollandiana* 41 (1923), pp. 132-134.

Provera = Provera, Mario E. *Vangelo arabo dell'infanzia secondo il ms. Laurenziano Orientale (n. 387)*. Gerusalemme: Franciscan Printing Press 1973.

Sike = *Evangelium Infantiae, vel liber apocryphus de Infantia Servatoris ex Manuscripto edidit ac latina versione et notis illustravit*. A cura di Henricus Sike. Trajecti ad Rhenum: F. Halman – G. Van de Water, 1697.

Tischendorf = *Evangelia Apocrypha, adhibitis plurimis codicibus graecis et latinis maximam partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus*. A cura di Constantinus De Tischendorf [Konstantin von Tischendorf]. Seconda edizione rivista e ampliata. Leipzig: Mendelssohn, 1876. Ristampa anastatica: Hildesheim: Olms, 1966.

Virgin Mary = *The History of the Blessed Virgin Mary and the History of the Likeness of Christ which the Jews of Tiberias made to mock at*, testo siriaco con traduzione inglese. A cura di Ernest Alfred Wallis Budge. 2 volumi. London: Luzac, 1899. Ristampa anastatica: Charlestone, SC: BiblioLife 2010.

Voicu = *Vangelo arabo dell'infanzia di Gesù*. A cura di Sever J. Voicu. Roma: Città Nuova, 2002.

Saggi di varie discipline

Arnold, Thomas Walker. *The Old and New Testaments in Muslim religious art*. London: The Royal Academy, 1932.

Art et société dans le monde iranien. A cura di Chahryar Adle. Paris: Institut Français d'Iranologie de Téhéran, 1982.

The Art of Syria and the Jazira 1100-1250. A cura di Julian Ruby. Oxford Studies in Islamic Art, 1. Oxford: Oxford University Press, 1985.

Baer, Eva. *Ayyubid Metalwork with Christian Images*. Studies in Islamic Art and Architecture 4. Leiden – New York: E. J. Brill, 1989.

Bandini, Angelo Maria. *Lettera del canonico Angelo Maria Bandini sopra i principi e progressi della Biblioteca Laurenziana, scritta in occasione di essere stati trasferiti nella medesima i Codici Orientali che si conservano nel Real Palazzo*. Firenze: Nella Stamperia Allegrini, Pisoni e Comp., 1773.

Barsoum, Ignatius Aphram. *History of Syriac Literature and Sciences*. Pueblo, Co: Passeggiata Press, 2000.

Baumstark = Baumstark, Anton. "Ein apokryphes Herrenleben in mesopotamischen Federzeichnungen von Jahre 1299". *Oriens christianus*, nuova serie, 1 (1911), pp. 249-271.

Berger, Michel e André Jacob. *La chiesa di S. Stefano a Soleto: tradizioni bizantine e cultura tardogotica*. Lecce: Argo, 2007.

Bernabò, Massimo. "Dalla Commedia Nuova all'iconografia cristiana: il recupero dell'antico a Bisanzio nel IX secolo". In: *Medioevo: il tempo degli antichi* (Atti del VI Convegno Internazionale di Studi, Parma, Palazzo Sanvitale, 24-28 settembre 2003). A cura di Arturo Carlo Quintavalle, pp. 208-219. Milano: Electa, 2006.

——. "Images of Women in an Arabic Apocryphal Gospel of the year 1299", *Egitto e Vicino Oriente*, 2017, in corso di stampa

——. "Teatro a Bisanzio: le fonti figurative dal VI all'XI secolo e le miniature del Salterio Chludov". *Bizantinistica*, 2a s., 6 (2004), pp. 57-85.

Blair, Sheila S. "The Development of the Illustrated Book in Iran". *Muqarnas* 10 (1993) (*Essays in Honor of Oleg Grabar*), pp. 266-274.

Bloom, Jonathan. "The Introduction of Paper to Islamic Lands and the Development of Illustrated Manuscripts". *Muqarnas* 17 (2000), pp. 17-23.

Bosch, Gulnar, John Carswell e Guy Petherbridge. *Islamic bindings and bookmaking*. Chicago: Oriental Institute, University of Chicago, 1981.

Buchthal, Hugo. "Early Islamic Miniatures from Baghdad". *The Journal of the Walters Art Gallery* 5 (1942), pp. 18-39.

Byzantine Books and Bookmen. Dumbarton Oaks Colloquium 1971. Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1975.

Byzantium. Faith and Power (1261-1557). A cura di Helen C. Evans. New York, The Metropolitan Museum of Art, 23 marzo – 4 luglio, 2004. New Haven – London: Yale University Press, 2004.

The Cambridge History of Iran. 5. A cura di John Andrew Boyle. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1968.

Cartlidge, David R., e J. Keith Elliott. *Art and the Christian Apocrypha*. London – New York: Routledge, 2001.

Contadini, Anna. "A Question in Arab Painting: The Ibn al-Sufi Manuscript in Tehran and Its Art-Historical Connections". *Muqarnas* 23 (2006), pp. 47-84.

——. *A World of Beasts. A Thirteenth-Century Illustrated Arabic Book on Animals (the Kitāb Na't al-Hayawān) in the Ibn Baktīshū Tradition*. Leiden: Brill, 2012.

Creswell, Kepper Archibald Cameron. "Mardīn and Diyārbekr". *Muqarnas* 15 (1990), pp. 1-8.

Cruikshank Dodd, Erika. *The Frescoes of Mar Musa al-Habashi. A Study of Medieval Painting in Syria*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2001.

Debating World Literature. A cura di Christopher Prendergast. London – New York: Verso, 2004.

Levi Della Vida, Giorgio. *Documenti intorno alle relazioni delle chiese orientali con la S. Sede durante il pontificato di Gregorio XIII. Appendice: Aggiunte a "Studi e testi", 92*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948.

Déroche, François. *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*. Con la collaborazione di Annie Berthier et alii. Paris: Bibliothèque nationale de France, 2000.

Dew, Nicholas. "The order of Oriental knowledge: the making of d'Herbelot's *Bibliothèque Orientale*". In: *Debating World Literature*, pp. 233-252.

Ettinghausen, Richard. *Arab Painting*. Genève: Skira, 1962.

Fāris, Bishr. *Une miniature religieuse de l'École de Bagdad. Son climat, sa structure et ses motifs, sa relation avec l'iconographie chrétiene d'Orient*. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1948.

Fiey, Jean Maurice. *Chrétiens syriaques sous les Abbassides, surtout à Bagdad* (*CSCO* 420, *Subsidia* 59). Louvain: 1980.

——. *Chrétiens syriaques sous les Mongols (Il-Khanat de Perse, XIIIe-XIVe s.)*. CSCO 362, Subsidia 44. Louvain, 1975.

Fontana, Maria Vittoria. *La miniatura islamica*. Roma: Edizioni Lavoro, 1998.

George, Alain F. "The Illustrations of the *Maqamat* and the Shadow Play". *Muqarnas* 28 (2011), pp. 1-42.

——. "Orality, Writing and the Image in the Maqamat: Arabic Illustrated Books in Context". *Art History* 35/1 (2012), pp. 11-37.

The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843-1261 (The Metropolitan Museum of Art, New York, 11 marzo – 6 luglio, 1997). Catalogo a cura di Helen C. Evans e William D. Wixom. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1997.

Gray, Basil. "The Visual Arts 1050-1350". In *The Cambridge History of Iran*. 5, pp. 626-658.

Hillenbrand, Carole. "The History of the Jazira, 1100-1250: A Short Introduction". In *The Art of Syria and the Jazira 1100-1250*, pp. 9-19.

Hoffmann, Eva R. "Christian-Islamic Encounters on Thirteenth-Century Ayyubid Metalwork Local Culture, Authenticity and Memory". *Gesta* 43 (2004), pp. 129-142.

——. "Pathways of Possibility: Islamic an Christian Interchange from the Tenth to the Twelfth Century". *Art History* 24/1 (2001), pp. 17-50.

Hunt, Lucy-Anne. *Byzantium, Eastern Christendom and Islam*. London: Pindar Press, 1998-2000.

——. "Christian-Muslim Relations in Egypt of the Twelfth to Mid-Thirteenth Century: Sources of Wall-paintings at Deir es-Suriani and the Illustration of New Testament Manuscript Paris, Copte-Arabe 1 / Cairo, Bibl. 94". *Cahiers archéologiques* 33 (1985), pp. 111-155. Ristampato in Eadem, *Byzantium, Eastern Christendom and Islam*, 1, pp. 205-281.

——. "Manuscript Production by Christians in 13th-14th Century-Greater Syria and Mesopotamia and Related Areas". *Aram* 9-10 (1997-1998), pp. 289-336. Ristampato in Eadem, *Byzantium, Eastern Christendom and Islam*, 2, pp. 153-197.

Ibn ar-Razzāz al-Jazarī Badīʿazzamān Abu l-ʿIzz Ismaʿīl b. ar-Razzāz (ca. 600/1200). *Compendium on the theory and practice of the mechanical arts. Al-Jāmiʿ bain al-ʿilm wa-l-ʿamal an-nafiʿ fīsinaʿat al-hiyal*. Facsimile a cura di Fuat Sezgin, con la collaborazione di Eckhard Neubauer e Mazen Amawi. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2002.

Janin, Raymond. *Les églises orientales et les rites orientaux*. Paris: Letouzey et Ané, 1955.

Jones, Leslie Webber e Charles Rufus Morey, *The Miniatures in the Manuscripts of Terence prior to the Thirteenth Century*. 2 volumi. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1931.

The Kariye Djami. IV, *Studies in the Art of the Kariye Djami and Its Intellectual Background*. A cura di Paul Underwood. London: Routledge and Kegan Paul, 1975.

Kartsonis, Anna D. *Anastasis. The Making of an Image*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Katzenstein, Rance A., e Glenn D. Lowry. "Christian Themes in Thirteenth-Century Islamic Metalworks". *Muqarnas* 1 (1983), pp. 53-68.

Komaroff, Linda. "*De materia medica* by Dioskorides". In *The Glory of Byzantium*, scheda n. 288, pp. 429-433.

Lafontaine-Dosogne, Jacqueline. "Le cycle des Mages dans l'Évangile arabe de l'Enfance du Christ à Florence". In: *Mélanges d'Islamologie dédiés à la mémoire de A. Abel* (*Publications du Centre pour l'Étude des Problèmes du Monde Musulman Contemporain*), pp. 287-294. Bruxelles: Publications du Centre pour l'Étude des Problèmes du Monde Musulman Contemporain, 1975.

——. "Iconography of the Cycle of the Infancy of Christ". In: *The Kariye Djami*, IV, pp. 195-241.

——. "Les représentations de la Nativité du Christ dans l'art de l'Orient chrétien". In: *Miscellanea Codicologica F. Masai dicata MCMLXXIX*, 2 voll., a cura di Pierre Cockshaw, Monique-Cécile Garand, Pierre Jodogne. Gand: E. Story-Scientia, 1979.

Leroy, Jules. *Les manuscrits syriaques à peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient. Contribution à l'étude de l'iconographie des églises de langue syriaque*. 2 volumi. Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique, 77. Paris: Geuthner, 1964.

——. "La Renaissance de l'Église syriaque aux XIIe-XIIIe siècles". *Cahiers de Civilisation Médiévale* 14 (1971), pp. 131-148, 239-255.

Levey, Martin. *Mediaeval Arabic bookmaking and its relation to early chemistry and pharmacology*. Transactions of the American Philosophical Society, nuova serie, vol. 52, parte 4. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1962.

Magrini, Sabina. "Vangelo arabo dell'infanzia". In *Maria Vergine Madre Regina*, pp. 265-271.

Maria Vergine Madre Regina. Le miniature medievali e rinascimentali. Catalogo della mostra, Roma, Biblioteca Vallicelliana, dicembre 2000 febbraio 2001. A cura di Claudio Leonardi e Antonella Degli Innocenti. Roma: Centro Tibaldi, 2000.

Messina, Giuseppe. *I Magi a Betlemme e una predizione di Zoroastro*. Roma: apud Pontificium Institutum Biblicum, 1933.

Millet, Gabriel. "La scène pastorale de Doura et l'annonce aux bergers". *Syria* 7 (1926), pp. 142-151.

Monneret de Villard, Ugo. *Le leggende orientali sui magi evangelici*. Studi e testi 163. Città del Vaticano, 1952.

Nassar, Nahla. "Saljūq or Byzantine: Two related styles of Jazīran Miniature painting". In *The Art of Syria and the Jazira 1100-1250*, pp. 85-98.

Ölçer, Nazan. "The Anatolian Seljuks". In *Turks*, pp. 104-113.

Pancaroğlu, Oya. "The Emergence of Turkic Dynastic Presence in the Islamic World: Cultural Experience and Artistic Horizons 950-1250", in *Turks*, pp. 72-77.

——. "The Itinerant Dragon-Slayer. Forging Paths of Image and Identity in Medieval Anatolia". *Gesta* 43 (2004), pp. 151-164.

Reich, Hermann. *Der Mimus, ein literatur-entwicklungsgeschichtlicher Versuch*, 2 volumi. Berlin: Weidmann, 1901. Ristampa: Hildesheim: Olms, 1974.

Riedin Egor K. "Miniatjury apokrifičeskago arabscago Evangelija djetstva Christa, Lavrencianskoj Bibliotjeki vo Florjencij". *Zapiski imperatorskogo Russkogo archeologičeskogo obščestva* 7 (1894), pp. 3-19 (traduzione italiana dattiloscritta di M. L. Lombardi alla Biblioteca Medicea Laurenziana).

Saltini, Guglielmo Enrico. "Della stamperia medicea orientale e di Giovan Battista Raimondi". *Giornale storico degli archivi toscani* 4 (1860), pp. 257-308.

Simpson, Marianna Shreve. "The role of Baghdād in the Formation of Persian Painting". In *Art et société dans le monde iranien*, pp. 91-116.

Soucek, Priscilla. "Byzantium and the Islamic West". In *The Glory of Byzantium*, pp. 402-433.

——. "*Maqamat* of al-Hariri". In *The Glory of Byzantium*, scheda n. 287, pp. 428-429.
Stocks, H. "Die Magierminiaturen des Cod. Med. Pal. 387, die literarische Überlieferung und der 'Orientalische Typus'". *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 3 (1921), pp. 329-243.
Il Tetravangelo di Rabbula. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, cod. Plut. 1.56. L'illustrazione del Nuovo Testamento nella Siria del VI secolo. A cura di Massimo Bernabò. Folia picta, Manoscritti miniati del Medioevo, 1. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2008.
Thomas, Thelma K. "The Arts of Christian Communities in the Medieval Middle East". In *Byzantium. Faith and Power*, pp. 415-147.
——. "Christians in the Islamic West". In *The Glory of Byzantium*, pp. 364-387.
Tinto, Alberto. *La Tipografia Medicea Orientale*. Lucca: M. Pacini Fazzi 1987.
Turks. A Journey of a Thousand Years. London, The Royal Academy of Arts, 22 gennaio – 12 aprile 2005. Catalogo della mostra, a cura di David J. Roxburgh. London: The Royal Academy of Arts, 2005.
Walker, Alicia. "Cross-Cultural Reception in the Absence of Texts: The Islamic Appropriation of a Middle-Byzantine Rosette Casket". *Gesta* 47 (2008), pp. 95-122.
Ward, Rachel. "Evidence for a School of Painting at the Artuqid Court". In *Art of Syria and the Jazira 1100-1250*, pp. 69-83.
Weitzmann, Kurt. "The Origin of the Threnos". In: *De Artibus Opuscula XL. Essays in Honor of Erwin Panofsky*, a cura di Meillard Meiss, pp. 476-490. New York: New York University Press, 1961.
——. "The Selection of Texts for Cyclic Illustration in Byzantine Manuscripts". In *Byzantine Books and Bookmen*, pp. 69-109.
Weitzmann, Kurt, e Massimo Bernabò, with the collaboration of Rita Tarasconi. *The Byzantine Octateuchs*. The Illustrations in the Manuscripts of the Septuagint, 2, Octateuch. Princeton, N.J.: The Department of Art and Archaeology, Princeton University, 1999.

Dipartimento di Musicologia e Beni Culturali dell'Università di Pavia
Corso Garibaldi 178
26100 Cremona

Massimo Bernabò

SUMMARY

The Laurentian Library in Florence owns an Arabic manuscript with the apocryphal Gospel of the Infancy of Our Lord (cod. Orientali 387), which i illustrated with over fifty drawings. It has the size of a notebook. The text of the manuscript was first published by M. E. Provera, for the Custodia Francescana di Terra Santa and more recently by S. Voicu. Only a few of the illustrations have been hitherto published. A colophon states that the manuscript was written in Mardin in 1299 C.E., that is during the so-called Syriac Renaissance. Differently from the contemporary Gospel lectionaries in Syriac, the illustrations are in Islamic style. The Gospel of the Infancy is part of a group of narratives of the early days of Jesus; scholars claim that all the writings of the group hark back to a lost fifth-century Syriac narrative. The miracles accomplished by Jesus' bathwater and swaddling bands are the core of the narrative. The chapters of the Gospel tell miracles, healing diseases, casting out demons, and popular events of everyday life. Women's matters dominate the Florentina Gospel: care of children, their diseases, possession, eroticism, beauty, jealousy. The Gospel is completed by a harmony of the events from the canonical Gospels, passages from the Gospel of Nicodemus, and a prologue with Zoroaster prophesying that a virgin will bear the Messiah in Bethlehem.



F. 49r.

بسم الله الرحمن الرحيم

قدوس الله قدوس

القوي قدوس الذي

لا يموت الذي صلب عنا

ارحمنا يا ربنا ارحمنا يا ربنا ارحمنا

يا ربنا ارحمنا ثم تقبلنا علينا

سبح لك يا سيدنا سبح لك يا سيدنا

[illegible] ارحمنا

F. 48v. Invocazione a Dio.

[illegible] اعني قصة ظهور
سيدنا ايشوع المسيح له ذكره السجود والتسبيح
وذلك بتاريخ نهار السبت رابع عشر شباط
من سنة الف وستماية وعشرة للاسكندر
اليوناني وكتبه العبد الراجي رحمة ربه
ومغفرة ذنبه اسحق بن ابي الفرج
بن القسيس المتطبب بماردين المحروسة
ولله الحمد والمنة دايما امين

48

F. 48r. Colofone.



F. 47v. *La pentecoste.*



F. 47r. *Gesù ascende al cielo.*

وقال له جسّ جنبي وكان ينظر افتقادهم
ويحقق عندهم قيامته ويجعلهم بمشاهدته
للايام اربعين يوماً فلما كان الخميس العاشر
من ايار جمع تلاميذه والنساء
اللواتي تتلمذن له وخرج الى
جبل الزيتون وهناك وقفهم
على الاوامر الالى وحيانه وامرهم ان
يلبثوا في العليه باورشليم عشره
ايام الى ان يمنحهم الموهبه السمائيه
وبعد ذلك ينبغون بين الشعوب
وصعد الى السماء تجاههم وتغشاه
الغمام وغاب عنهم

F. 46v.

45

العليه حيث كان تلاميذه من قبل ما كان
وهم والذين امنوا بالمسيح ظلوا في المغاره
يصلون عند قبر يشوع وتراآ للسليحين
يوم الاحد الاتي في العليه ولازم السليحين
وهم ماضون الى المقبره وعند ما كانت ابواب
الغرفه مغلقه صح وحقق عند توما قيامته



46

F. 46r. *Tommaso, che non crede che Gesù sia risorto, tocca il suo fianco per accertarsi della ferita della lancia.*



F. 45v. *Gesù appare ai discepoli.*

44

رجلاً او جبتم عليه القتل وتقلدتم دمه
انتم واولادكم وقد عدتم تجعلون نفوسكم
ظالمه وانكم مطالبون بدمه الزكي فيوجب
عليكم الحاكم ان ياخذكم السلطان وينهب
بيوتكم قالت اليهود والزنادقه فما الذي
تفعلون انتم قلتم عنا انا اخذنا رشوه ونحن
فما اخذنا وظلمتمونا بهذا القول قالت
الكهنه الان اسكتوا ولا تعيدوا واحرفا بل
نحن الذين نعطيكم الرشوه وقولوا ان اتباعه
سرقوه ليلاً ونحن نيام ومتى سمع ذلك الوالي
نحن نساله لتكونوا مبرائين من ذلك
فابتدعت الكهنه هذه الكلمه وفشت بين
اليهود الى الان فاما الاحد عشر تلميذاً فانهم
مضوا الى الجليل الى الموضع الذي وعدهم

45

F. 45r.

وقد اوثقناه كتافا وسلمناه اليكم اعطونا
الرجل الحي لنعطيكم الرجل المقتول المصلوب
الميت قالت الكتاب والمعتزله ان الرجل
الحي الذي سلمتوه الينا جاه يشوع الذي
سلمناه اليكم الميت اخذه ونجاه منا
قالت الزنادقه لعل صدق الذين قالوا ان
يشوع قام من بين الاموات فاذاعوا قيامه
يشوع من حيث لا يختارون وصاروا اشهودا
على نفوسهم بما فعلوا وطال بينهم الخطاب
والمرا والضجيج الكثير وتناظر بعضهم مع
بعض فلما رات الكهنه الضجيج الذي
بينهم اسكتوا الفرقتين واستدعوا
نواظير يوسف وقالوا لهم هوذا تحسون بما
هوذا تشهدون به على نفوسكم باخذكم

F. 44v.

43

اليهم جسده واتفقتم معهم على قول واحد
انه انبعث حيًا وهذا باطل ونحن اعرف
بما تستحقونه وهو تسليمكم الى الحاكم
ليسترجع منكم لنفسه الرشوة التي اخذتموها
هذا بعد الضرب الوجيع مع العقوبة الشديدة
لان حفظة القبر كانوا يهودًا وزنادقة
فقالوا للكتاب والمعتزلة وقد كانوا عرفوا
ان يوسف خرج ايضًا من الحبس فاسلموا الينا
يوسف كما سلمناه حتى نسلم اليكم جسد
يشوع الذي سلمتموه الينا قال الكتاب والمعتزلة
ها يوسف بالرامة قال اليهود ها يشوع
بالجليل قال الزنادقة واليهود للمعتزلة انتم
اتهمتمونا باننا ارتشينا وسلمنا جسد يشوع الى
اتباعه فانتم من الذي اخذ يوسف منكم

44

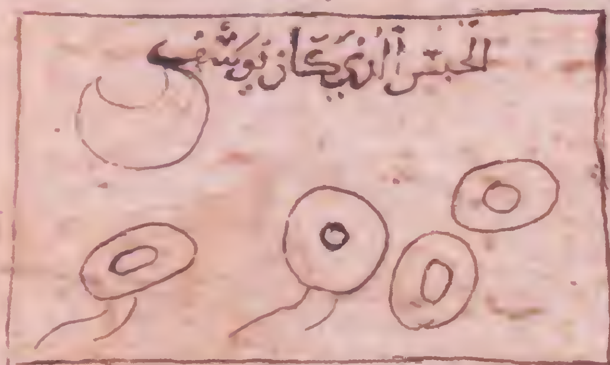
F. 44r.

قمت من بين الاموات كما وعدتكن من قبل
لكن امضين وقلن لاخوتي وتلاميذي
ليمضوا الى الجليل فاني سوف اسبقهم الى
هناك وهناك يشاهدوني جميعاً
ورجعن تلك النسوه مسرورات الى التلاميذ
فرحات ضاحكات والحفظه لما تحققوا هذا
وراوا وسمعوا قول يشوع للنسوه تركوا القبر
ودخلوا المدينه متعجبين قايلين ان هذا
يشوع بن مريم هو المسيح المرتجا من العوالم
فلما كان صبيحه الاحد واجتمع الكهنه
والمعتزله واليهود والزنادقه وجات الكهنه
وقالوا للزنادقه واليهود ما فعل بيشوع قالوا
هو في البستان قال المعتزله والكتاب قد
علمنا انكم اخذتم الرشوه من اتباعه واسلمتم

F. 43v.

42

ومريم ام قليوفا ومريم اخت لعازر ومريم
زوجة يوسف وهي التي كانت قبل ام يشوع
ومريم ام ابني زبدي يعقوب ويوحنا ووعشا
اخت مريم ام يوحنا الصغير فحين راهن
يشوع تلقاهن فظنوه جنان البستان
تقلن يا سيدي بما ذا نفعل النواطير بيشوع
قال لهن يشوع السلم عليكن لا تفزعن انا يشوع







43

F. 43r. *Gesù appare a Giuseppe di Arimatea e lo libera.*

واقفا على الارض العليا متعجبا من منظر
يشوع لانه كان يشبه الشمس وتساقطت
الاقياد والاغلال من يوسف فقال له
يشوع والنواطير يسمعون انصر يا يوسف الى
الرامه الى سريرك ومع سماعهم لذلك غاب يوسف
و يشوع من عيونهم وتحققوا البيت على حاله
وخواتيمه على حالها فبينا هم متعجبون يقول
بعضهم لبعض بلا شك ولا ريبه هذا يشوع
هو المسيح المنتظر وعاد الى البستان فبينا هو
قايم يمشي قال النواطير هلموا نمضي الى المدينه
فلا فايده في نطارتنا قبرا فارغا الان الذي
نصبنا في حفظه هاهو في البستان يمشي ثم
قالوا نصبر ونتمهل ساعه اخرى لننظر ماذا
يكون فاذا بالنسوه قد اقبلن مريم ام يشوع

F. 42v.



F. 42r. *Gesù va incontro alle donne venute ad ungere il suo corpo.*

من الليل الذي هو اول نيسان حدث رجف
عظيم ونزل الملايكة الى قبر يشوع واخذوا صفا صفا
كانهم الاعوان بين يدي الملك وجبريل هبط من السماء
كالبرق وبقي النواطير كالاموات من الفزع فلما
قام يشوع من القبر سجدت له جميع الملايكة



F. 41v. *Gesù risorto è adorato dagli angeli.*



F. 41r. *Giuseppe di Arimatea è messo in catene e le guardie custodiscono la tomba di Gesù.*

يسرقونه ليلا ويشيعون بقيامته من بين
الاموات فتكون الضلالة الاخيرة شر من
الاولى قال لهم فيلاطوس انا بري من دم
يشوع بن مريم قالوا دمه علينا وعلى اولادنا
الى الابد قال لهم فيلاطوس اذا كنتم قد
تقلدتم دمه فحكمه ايضا مسلم اليكم امضوا
احرسوا كيف شيتم فخرجوا ومعهم رجاله
وشرط من قبل فيلاطوس واخذوا
يوسف وطرحوه في الاغلال والقيود
وحبسوه في بيت وحده وغلقوا بابه
وختموه وجعلوا على نطارته سبعين
رجلا وختموا قبر يشوع وجعلوا
على نطارته سبعين رجلا لحفظه
ايضا وتشاوروا في يوسف وقالوا اذا

F. 40v.

في بستان له ومضت الكهنه والمعتزله
الى فيلاطوس وقالوا له يا سيدنا هذا يشوع
الساحر المصلوب المستحق كان للموت
لاجل اشيا كاذبه كان يدعيها لنفسه
الاوله حله ناموس موسى وانت تعلم ان
الله كلم موسى والثانيه انه جعل نفسه
الاها والثالثه انه قال عن نفسه اني
سوف اكون ملكا ونحن فلاجلك وبسببك
قتلناه وقد كان مع ذلك يقول لتلاميذه وهو
حي اني اقوم بعد ثلثه ايام من بين الاموات
فالان نحب ان نتقدم ان يقام على قبره نواطير
وحفظه ويوسف هذا هو الذي رباه وعلى
يديه نشا قيده واحبسه الى ان تجوز هذه
الايام الثلثه ليلا يمضي يوسف مع تلاميذه

40

F. 40r.

فلما كان وقت الغروب مضى يوسف
الى فيلاطوس وسأله جسده فأجابه الى
ذلك وسلمه اليه فكفنه باثواب جديده وطيبه
بالمر والصبر فاما المر فهو الذي اهداه اليه
المجوس وقت ولادته لان من ثم كانت حفظته
الى ذلك الوقت وحنطه وكفنه ووضعه
في قبر جديد كان ليوسف في منقوره



F. 39v. *Giuseppe di Arimatea seppellisce Gesù.*

38

انا بري من دمه لانه لم يظهر عليه جهاله
فضجوا ضجيجا كثيرا اوجب اسلامه اليهم
وشهدوا عليه انه مستحق للموت وتقلدوا
دمه وجعلوه عليهم وعلى اولادهم واولاد
اولادهم في يوم الثلثاء من اذار وكان
يوم جمعه على اتسع ساعات منه صلبوه على
خشبه مع لصين احدهما عن يمينه والاخر عن شماله



F. 39r. *La crocifissione.*



F. 38v.



F. 38r.

فاجاب يشوع قايلا ليس بالخبز وحده يحيا
الانسان لكن بكل كلمه تخرج من فم الله
وبهت الشيطان وجنوده ولما كان
اول سبباط وهو نصف الصوم جا الشيطان
الي يشوع ليجاهده ويقاتله بمحبه القنايا فقال
ليشوع ان العالم وقناياه مسلم الي ولك اسلم
جميعه ان انت سجدت لي قال له يشوع مكتوب
ان الله وحده اسجد وله وحده اخدم فخجل الشيطان
وجنوده حين غلبهم في المجاهده الثانيه



F. 37v. *La seconda tentazione nel deserto: il diavolo promette a Gesù la terra ed i suoi beni se lo adorerà.*

36

الجلاس بحق قال انه لا يعلم قال
السقاه لراس المجلس ان هذا الشراب مآ وغيره
ابن مريم شرابا عند ذلك مدح الحاضرون
ليشوع وهذه الايه الاوله بعد العماذ ولما
كان اليوم الحادي والعشرين من كانون
الثاني خرج من قاطنه الجليل ومضى ليجاهده
الشيطان ولما صام عشره ايام اتاه الشيطان
ليجربه بشهوه الاكل وقال له ان كنت
جايعا فاجعل هذه الحجاره خبزا وكل واسترح
من الم الجوع كما فعلت بالمآء وجعلته شرابا





37

F. 37r. *La prima tentazione nel deserto: il diavolo sfida Gesù a trasformare le pietre in pane.*



F. 36v. *Gesù tramuta l'acqua in vino durante un banchetto di nozze a Cana.*

35

فرعب لذلك الحاضرون رعبا عظيما وصعد
يشوع من الماء وامر تلاميذه ان يعمدوا وبعد
ثلثة ايام من العماد كانت دعوه في قاطنه
الجليل واستدعوا يشوع وتلاميذه وامه
اليها واذ هم صفوف اعوزهم الشراب وكانت
امه واثقه بقوة يشوع فسالته قايله يا بني
يشوع ليس للقوم شراب قال لها يشوع
مالي ولك ايتها المراه لم تحن الساعه ولي
الان فقالت امه للخدم انظروا مهما امركم
به افعلوه وامر يشوع السقاه فملوا الاجاجين
ما الى روسها وهي ستة اجاجين وقال
خذوا الان واسقوا وابدوا من اول المجلس
ومضوا فلما تطعم راس المجلس الشراب الطيب
اللذيذ استدعى الختن فقال له كل

36

F. 36r.

وتمم وكمل ما ارسلت بشبيه ونزل يشوع
ليعتمد فراى يوحنا ابواب السماء وقد تفتحت
والروح قد هبطت كالحمامه



وسمع صوت الاب من العلى يقول هذا ابني
الحبيب الذي اياه اصطفيت له فاسمعوا

F. 35v. *Gesù è battezzato nel Giordano da Giovanni.*

34

لاني او نرجوا اخرا غيرك فاجاب يشوع وقال
لتلاميذ يوحنا امضوا اخبروا يوحنا ما رايتم
وسمعتم ومضيا تلميذا يوحنا اخبروه بذلك
وبما فعله في نايين   وفي سنه ثلثمايه واربعه
وثلثين للاسكندر في السادس من كانون
الثاني راي يوحنا ليشوع بعين الروح وقد
جا اليه وقد امتلات السما والارض من
نور وجهه وصار نور هذه الشمس عند بها
وجهه كضو الكواكب مع ضيا الشمس
واعين البشر لا تستطيع ان تراه ففزع منه يوحنا
وتداني ليصطبغ منه وخضع اليه وقال يا سيدي
كل البرايا منك تطلب الصفح والمغفره كيف
جيت تطلب مني اصطباغا واستغفارا فقال
له يشوع لهذا ارسلت وجيت انا افعل

35

به

F. 35r.

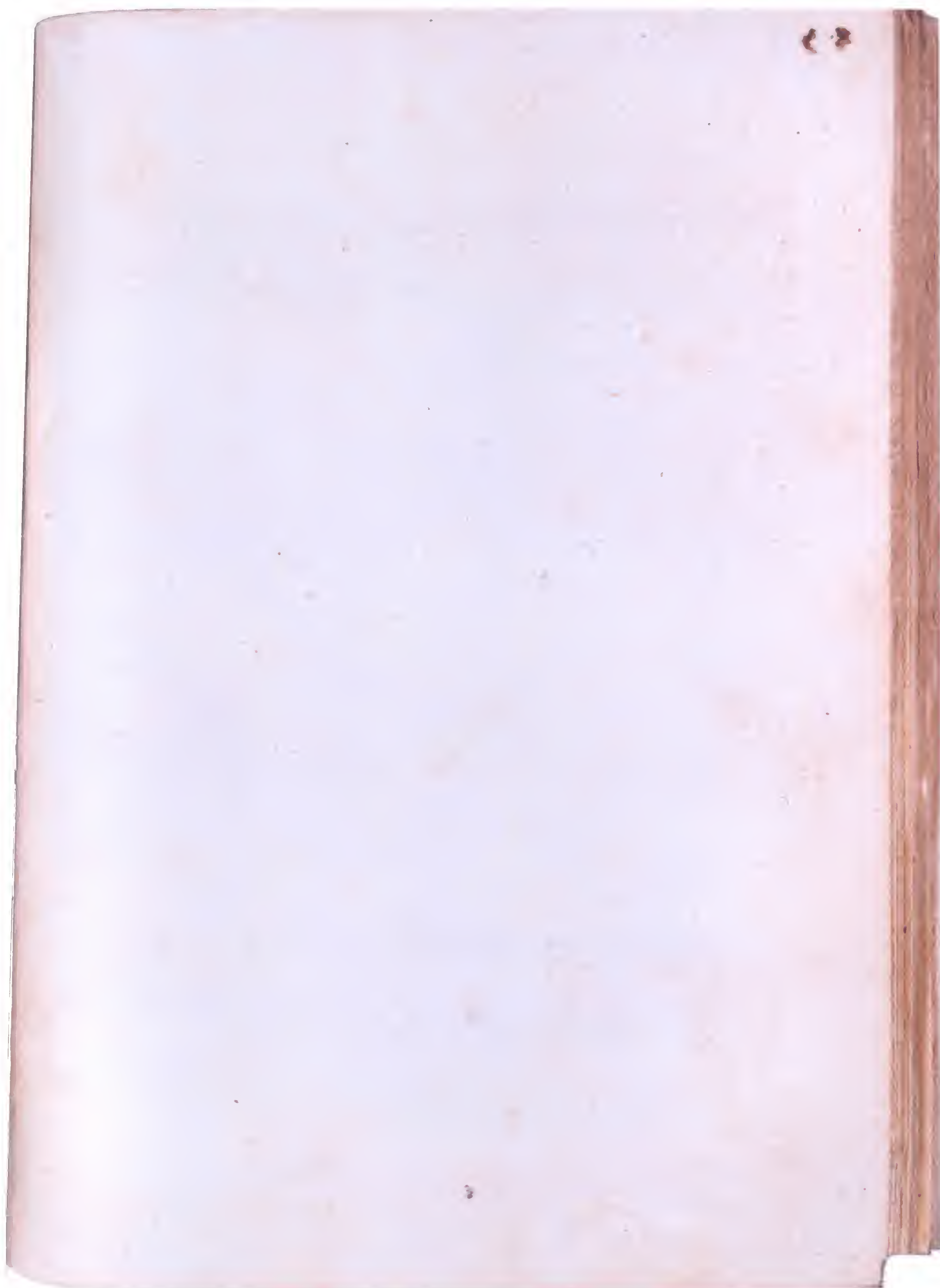
يشوع بيده وقال له لك اقول ايها
الشاب النايم في السرير قم فانتبه الغلام وقام
واقامه يشوع على رجليه واسلمه الى امه
فسجدت له وكانوا اهل بيته وليلا يظنوا
ذلك حيا لا قال لهم قربوا مايده وخبزا
وكلوا وافرحوا فرحا شديدا وقالوا ان منهم
مبدل الاحزان افراحا ومدحته الشعوب
والجماعه كلها ودخلوا معه المدينه فشفى
الامم الكثيره ومضى اناس من مدينه نايين
الى يوحنا الصابغ وهو اذ ذاك على الاردن
وشهدوا عنده عليه وقالوا نحن راينا يشوع
وقد استدعي ميتا من قبره فاحياه وها
هو معه ياكل ويشرب فانفذ يوحنا اثنين
من تلاميذه الى يشوع وقال له انت هو

F. 34v.

يكون مدبرهم فلما وقع في مصايد الموت
حزنت له النسا والرجال اكثر من امه
والعالم بالخفايا علم ذلك ولم يختر ابراه واشفاه
من المه بل اثر ان يظهر فيه اية ليشاهده الناس
ويومنون به ومات ذلك الشاب فاصطنعت
له امه في البريه حزنا فلما خرج اهل
المدينه الي القبر وقد اجتمع معهم خلق
كثير من كل فج عميق قال
لهم يشوع انزلوا السرير الي الارض فلما انزلوه



F. 34r. *Gesù resuscita il figlio della vedova di Nain.*



F. 33v.



F. 33r.



F. 32v. *Gesù è portato in tribunale sotto la falsa accusa di aver fatto morire un ragazzo di nome Tūzā buttandolo giù da un terrazzo.*

31

ومات فقال البعض لبعض قولوا ان يشوع
قتله فاخذم زيم ويوسف ويشوع لقتل الصبي
وحملوا الي لوالي وشهد الصبيان الذين
كانوا معه عليه بقتله فقال الوالي العين
بالعين والسن بالسن والنفس بالنفس واسلموا
يشوع ليقتل فقال ايشوع للحاكم ان انا ديت
هذا الميت فقام واقر باني لم اقتله ما الذي
تفعل بالذين شهدوا بالكذب قال له الوالي
ان انت فعلت هذا انت البري وهم العشقه
فقال يشوع للصبي توزا توزا انا دفعتك
فقام الصبي وقال حوشيت يا سيدي يشوع ما
انت الذي دفعتني ولا كنت بيضا ثم وقت
دفعوني فوقعت والذين دفعوني فهم ادي ورهبي
ووردي ومردي وفوسي هم الذين شهدوا

32

له

F. 32r.



وهو شمعون السليح المدعو قنينيا لاجل العش الذي
ضربته منه الحيه وبعد هذا جا رجل بن اورشـ
واحضروه الصبيان قايلين له السلم علي ملكنا
فلما راه يشوع قال ادن تسلم وبعد ايام قليلة
كانوا الصبيان مجتمعين علي سطح عال
يلعب بعضهم مع بعض فازدحموا ووقع منهم واحد

F. 31v. *Gesù, seduto ed incoronato come un re, guarisce Simone, un suo futuro apostolo, che è stato morso da un serpente.*

30

الطريق تحضرونه اليه ويقولون هلم نسلم
على الملك وجات جماعه معهم صبي من ابنا خمسه
عشره سنه واسمه شمعون وقد كان سمع من
شجره صوتا فظن انه صوت فرخ طاير فمد يده
اليه لياخذه فلسعته افعى فحمله اهله الى اورشلم
الى اطبايها عساهم ان يشفوه من ذلك فعلمهم
الصبيان قايلين هلموا الى ملكنا انظروا ما
نريده منكم وسلموا عليه وآل شمعون باكون لاجله
لانه كان في شده من انترام ذراعه وفساده
فلما سلموا عليه قال لهم يشوع لماذا
تبكون فقالوا لاجل ولدنا هذا مد يده
لياخذ فرخا فضربته حيه فلما راهم رحمهم وتقدم
يمسك يده وقال انا شمعون هذا فسوف يكون
لي تلميذ وفي وقته برا من المه وصار كالذي لم يناله شي

31

٣

F. 31r.


سيدنا

ومن ذلك اليوم لم يقتدر الصبيان ان يهربوا م
وتقدم اليهم اباوهم لانهم القوا على يشوع بن من
ولما كان شهر ايار رجع يشوع الصبيان
وجعلهم في طرنف الملك وفرش ثيابهم على الارض
وجلس يشوع على الثياب وضفروا اكليلا من
ازهار كالثلج ووضعوا على راسه ووقفوا
بين يديه عن يمينه وعن شماله كالحجاب
الوقوف بين يدي الملك وكل من يجتاز سبيل

F. 30v. *I ragazzi trasformati in capretti tornano umani.*

29

فلما شاهدن النسوه ذلك عجبن واخذتهن
الرجفه وسارعن بالسجود ليشوع يتضرعن اليه
ويقلن يا يشوع ابن مريم انت الراعي الصالح لاسرايل
اشفق على ابايك لواقفات امامك اللواتي لم
يرشدنك الي الصحيح فانك للشفا، وردت
لا للاباده فاجابهن يشوع ان بني اسرايل
في الشعوب كالسودان الذين يمسكون
الجانب الطارف من الغيم ليغلطوا بذلك
الراعي لذلك الشعب الاسرايلي فلن له تلك النسوه
من بعد هذا لا يخفى عنك امرا ولا يغيظك في
حال بل يعجبك امرك فقال يشوع هلموا
ايها الصبيان نمضي نلعب وفي الحال
بحضره من النسوه انقلبوا من صوره الجدا
الى صوره الصبيان ومضوا مع يشوع

30

F. 30r.

خشب تلك الاسره فمن الخشب الذي كان يظهر
علي عهد سليمن بن داود الملك وهو ذو الاشكال
وفي بعض الايام وقد خرج يشوع وراي صبيانا
مجتمعين يلعبون فمضى في اثرهم ووقف عند
باب دار وقال لنسوه هناك ما فعل الصبيان الذين
دخلوا الي ها هنا فقلن لم يج الي ها هنا صبيه قال
لهن يشوع ها ولا الذين هم في الاتون ما هم فقلن جدي
ثنيان فقال يشوع ايتها الجدي التي في الاتون
اخرجن الي راعيكن فخرجن الجدي يركضن حوله



F. 29v. *Una donna supplica Gesù di rendere l'aspetto umano a dei ragazzi trasformati in capretti.*

على يوسف وبات طاويا لغمه فقال له يشوع
ما لك يا يوسف قد جزعت وانخزلت قال
يوسف لأني فسدت ما عملته للملك في مده
سنتين قال له ايشوع لا تفزع ولا تجزع بل امسك
انت جانبا وانا جانبا وعلى اصلاح ما قد
فسد وتعاونا على اصلاحها فوجدت مل الموضع



وعجب من ذلك الحاضرون وسبحوا الله فاما

سرير

29

م

F. 29r. *Il letto per il re che Giuseppe ha costruito troppo corto è miracolosamente allungato.*

العالم دفعات كثيره   كان اهل المدينه
يستحضرون يوسف النجار ليعمل اعمال النجاره
كابواب وملابن واسره وكان يشوع يمضي
معه الى حيث مضي وكلما كان يوسف
يحتاج اليه في صنعته من التطويل والتقصير
والتوسيع والتضييق ذراعا او ادام شبرا
كان يشوع يمد اليه يده فيكون ما يريد
وما كان يوسف محتاجا ان يعمل في ذلك شيا
بيده وكان يوسف ماهرا في صنعته فاستحضره
ملك اورشليم وقال له اشتهي ان تعمل لي سريرا
بقدر الموضع الذي اجلس فيه فقال يوسف
سمعا وطاعه ولبث يوسف في دار الملك
مده سنتين الى ان كمل عمله فاحضر الاسره فوجدها
تنقص من مقدارها من كل جانب شبرا فسخط

F. 28v.


27 الصباغ سيدنا
دن الصبغ
فلما شاهدت اليهود هذه الاعجوبه سبحوا الله
وجدنا في كتاب ليوسيفس رييس الكهنه
الذي كان على عهد المسيح وقد قال الناس
انه قديما فا يقول ان يشوع تكلم وهو في المهد
صبيا وحين كان له سنه واحده قال لامه
يا مريم انا يشوع بن الله الذي ولدتني كما
بشرك جبريل الملك وان ارسلني لخلاص
28

F. 28r. *Dopo aver intinto nell'indaco i panni nella bottega del tintore Sālim, Gesù fa prendere loro il colore voluto.*

مخا الطته   وفي بعض الايام بينا يشوع
يمشي في ازقه المدينه مع اترابه الصبيان
اجتاز بحانوت رجل صباغ اسمه سالم
فراي في حانوته ثيابا كثيره لاهل
المدينه يريد صبغها فعمد يشوع الي
تلك الثياب جميعها وجعلها كلها
في دن لنيل فلما جا سالم من بيته راي
الثياب وقد فسدت لانه كان يروم
ان يصبغ كل واحد منها لونا مفردا
فخاصم يشوع وقال يا ابن مريم
ما الذي فعلت لقد فضحتني بذلك فقال
له يشوع كل ثوب تريد تغييره فعلي
تغييره وبدا يعطي يشوع المصباغ كل
ثوب باللون الذي يريده

F. 27v.

وكان ذلك كذلك وكذا الدواب من الحمير
والبقر فكان يحضرهم شعيرا وتبنا وكان
ياكلون ويشربون



ومضى اولئك الصبيان فاخبروا اباهم بذلك
فحذروهم منه وقالوا اياكم ان تلاعبوه او
تخالطوه فانه ساحر فاجتنبوه وتركوا

27

F. 27r. *Gesù forma col fango statuette di animali e dà loro vita.*

ويبكي وفي الحال خرج ذلك الشيطان من
يهوذا هاربا كالكلب الكلب وهذا فهو
يهوذا الاسخريوطي المسلم له للموت وفي الموضع
الذي ضرب سيدنا فيه ايضا ولز بالحربه
عند الالم ولما صار له سبع سنين كان
ذات يوم مع اترابه يعملون اشباه دواب وحمير
وبقر من طين وكل واحد منهم يفتخر بصناعته
ويستحسن عمله قال يشوع ان التماثيل
التي صنعتها انا امشي ان امرتها بالمسير سارت
قال الصبيان فانت اذا ابن الخالق
فامرهم يشوع بالمشي فاذا هم يتركضون فان
امرهم بالمضي مضوا وان امرهم بالعود عادوا
وكذلك كان يعمل عصافير ويامرها بالطيران
فتطير ويامرها بالوقوف علي يديه والاكل

F. 26v.

25

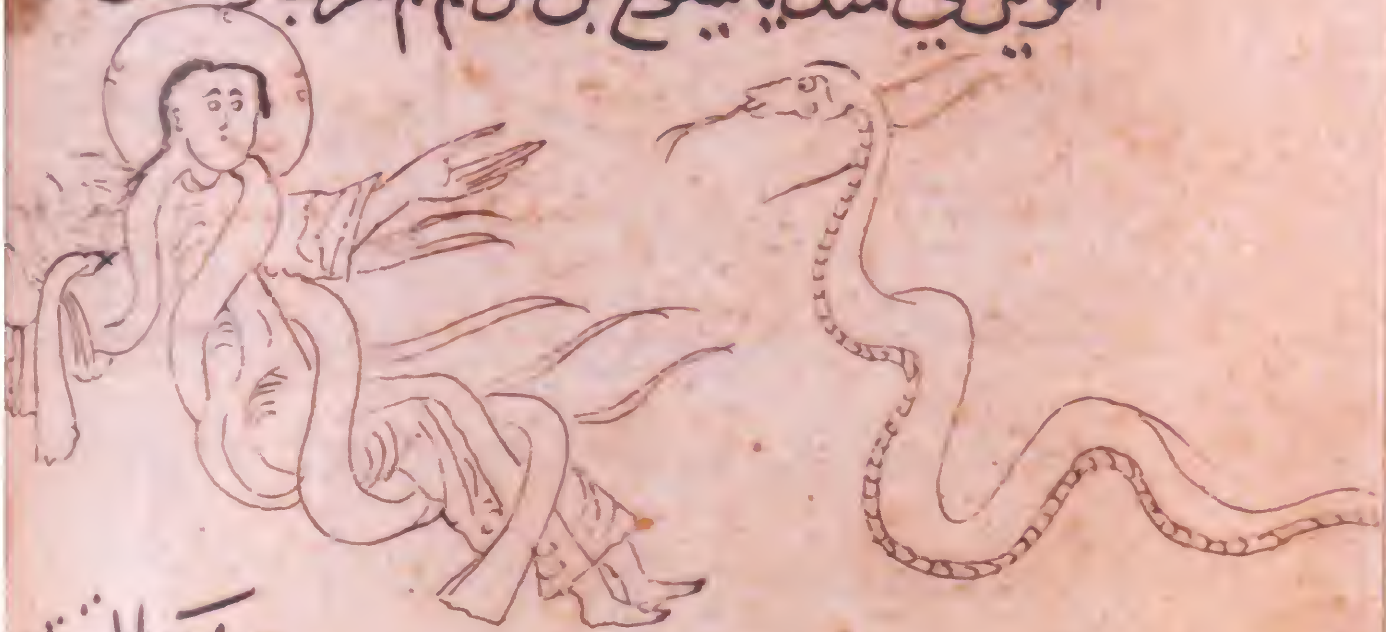
كانت امراه ولها ابن وكان ممتحنا واسمه
يهوذا وكان كلما طرا عليه ذلك الشيطان
كان ينهش كل من يدنو امنه وان لم يجد
من ينهشه كان ينهش ذراعيه واعضاه
فلما سمعت امه الخبر يشوع وخبر من عوفي
على يديه حملته اليه وقد كان يعقوب
ويوسا حملاه ليفرحانه فحين وصل جلس
يهوذا عن يمينه فاعترضه الشيطان وخبله
وضرب على جنب يشوع الايمن فجعل يناوه لها



26

F. 26r. *Il demonio fugge da Giuda Iscariota con l'aspetto di cane idrofobo.*

بانه الصبيه فزعت قالت لها امها الراي ان
نقيم عند هذا الما و ننظر ما الذي يكون منك
فاذا بالتنين قد اقبل فارعش كل جسمها فلما
قرب منها راي هو ذا يخرج من ذلك القماط
الموضوع علي راسها سهام نار يصيب ذلك التنين
علي راسه وعينيه فصاح وقال بصوت شديد
الويل لي منك يا يشوع بن مريم ثم هرب ومارا بعدها



واستراحت الصبيه وسبحت الله ومن ذلك الوقت
ما رات رويا قبيحه فلما صار ليشوع ثلث سنين

F. 25v. *La storia della ragazza posseduta dal demonio: dei dardi di fuoco dalle fasce di Gesù fanno scappare il demonio che ha l'aspetto di serpente.*

24

زوجها بحال الصبيه فقالت له الها اب او ام
واخوه قال زوجها نعم فقالت احضروني امها
فلما جات قالت لها ابنتك هي هذه الممتحنه قالت
نعم قالت فاحفظي عني هذا السر واكتميه ان
كنت توثرين برانها فاحمليها الي بيت لحم يهوذا
قريه داود الملك وتبغي عن مريم ام يشوع
فادخلي اليها واشتكي حالك لها وسوف ترا ابنتك
وتعودين من هناك مسروره فقامت المراه واصطحبت
ابنتها ومضت الي بيت لحم ودخلت الي مريم
واشعرتها الحال فاعطتها مريم غساله جسم
يشوع وغسلت به جسم الصبيه واعطتها احد
قمط يشوع وقالت اي وقت رايت عدوك تردي
بهذا القماط فلما فصلوا عنها ليمضوا الي قريتهم
جات الساعه التي يعتادها فيها التنين فلما

25

F. 25r.

يجتمع حولها خلق كثير يبكي حولها ويتاسف لا
سيما اذا ما بليت وقالت يا اخوتي واحبابي
ليس فيكم من يخلصني من هذا القاتل نخين
سمعت ابنه القايد المطهره من البرص ذلك
صعدت على نشز فرانها وقد عقدت يديها على
راسها وهي تبكي والجموع حولها يبكون



وقالت لزوجها ما خبر هذه الصبيه فاشعرها

F. 24v. *La storia della ragazza posseduta dal demonio: la ragazza guarita dalla lebbra spiega alla indemoniata come guarire.*

23



فرأت انها قد برئت وعادت الى بيتها مسرورة
فبلغ زوجها خبرها وعافيتها واصطنع عرسا
واخذها فلما اجتازوا من هنالك راوا صبيه
معروفه الآبا ممتحنه من شيطان يتظاهر لها في
اوقات كالتنين الذي يريد يبتلعها ثم يمتص جميع
جسمها فتبقى كالمائته واذا اقبل اليها عقدت
يديها على راسها وصاحت وقالت ويلي انا الذي ليس
لي من هذا التنين مخلص وكان ابوها وامها
وكل من يسمعها او يراها يغتم لها وكان

24

F. 24r. *L'acqua di Gesù guarisce dalla lebbra la figlia di un principe che osserva allo specchio l'avvenuta guarigione.*

فقالت ما سبب بكاكن قلن لها عظم داونا
من ان نكشفه لغيرنا قالت ان انتن كشفتن
لي حالكن اشعرتكن بدوا بكن فاريتها اثر
البرص الذي ظهر بين عيني الجاريه قالت انا التي
ترونني قايمه امامكن برصا كنت ومضيت الي
بيت لحم يهوذا ودخلت الي امراه تسمي مريم ولها
ابن يسمي يشوع فلما راتني كذلك صعب عليها
ذلك واعطتني غساله ما قد سبحت فيه ابنها
فافضته علي جسمي وطهرت قلن لها النسوه قومي
فامضي معنا وارينا منزلهم فمضين ومعهن الهدايا
الجليله فلما وصلن ودخلن اليها وارينها اثر
البرص قالت لهن ليحل عليكن رحمه يشوع وشحت
مريم ام يشوع ابنها واعطتهن ذلك الما فاغتسلت
الممتحنه وشفيت لوقتها واخذت المراه بيتها

F. 23v.

22

اذا مسوا ثيابه وهذا الصبي فهو المسمي في الانجيل
تا اما وبعد ذلك مضت امراه برصا الي مريم ام
يشوع وقالت لها يا سيدتي مريم اعينيني قالت
لها مريم اي معونه تريدين ذهب ام فضه ام
طهاره جسمك من البرص قالت من يقدر ان
يعطيني هذا قالت لها مريم اصبري قليلا الي
ان يصعد ابني من الماء فلما صعد وضعته في مهده
وقالت لها خذي هذا الماء وافضيه علي جسمك
فلما فعلت طهرت وسبحت لله ولبثت عندها
ثلثه ايام ومضت فلما وصلت لقريه كان
هناك ابن قايد قد زوجوه بابنه قايد اخر ولما زفت
اليه راي منها اثار البرص بين عينيها كالكوكب
فانتقض الحال وبطلت الزوجيه فلما وصلت
تلك المراه الي القوم وجدتهم وقد علتهم الكابه

23

F. 23r.

غير شريرا عطيتني اثنين واخذت الواحد فهب
لي الاخر والمراه بكا بها رحمتها من ثم وقالت
ضعي ولدك في سرير يشوع وضعي عليه ثيابه
فوضعته في السرير وقد غمض عينيه وقارب
ان يفارق الحياه فعندما ضمه السرير وتلك
الثياب تصعد منها ريح جسمه الطاهر ففتح
عينيه وصاح الي امه امي امي اعطيني ثديي
فاعطته ومص وقالت امه لمن بها الان علمت ان
قوه الله حلت فيك حتى صار طفلي يشفي ابنا جنسه



F. 22v. *Tommaso, il futuro apostolo, da bambino guarisce da una malattia dopo essere stato posto nella culla di Gesù.*

21

الحبل البير



فاخرجوها وقد تطحن راسها وتكسرت عظامها
وماتت وتم فيها قول القايل حفروا بيرا وجعلوها
فوقعوا في الهوه التي عملوها وامراه كان
لها ابنان توامان توجعا جميعا ومات الواحد
وقارب الاخر الموت فحملته امه وهي باكيه وجات
الى مريم وقالت يا سيدتي مريم اعينيني كان
لي ابنان مات الواحد والاخر في العطب وقالت
وهي حاملته رحمانك انت يا رب وصدقتي وصالح

22

F. 22r. *La storia delle due mogli: Arzami va ad attingere acqua al pozzo, vi cade dentro e muore.*

يلعب بيديه ويضحك فنزلوا اخرجوه وعجب كل
الناظرون



فاخذته من بين امه ومضت الى مريم ام يشوع و
باكيه وقالت الاثنين يا سيدتي كيف ر
به ضرتي في البير وسوف تقتله من بعد فال
لها مريم اسكتي فان الله ينتقم لك منها
ثم جاءت الضرة تملا الماء من البير فعلقت
الحبال برجليها وسقطت في البي

F. 21v. *La storia delle due mogli: Arzami getta in un pozzo Cleofa, che però sopravvive.*



وعلمت من يم ان ضرتها رمته في النار فاخذته
وحملته الى مريم ام يشوع واشعرتها بالحال
فقالت لها اسكتي ولا تطلعي على هذا احدًا فانه
يعود عليك من اذاعته ثم ان ضرتها ايضًا
مضت الى البير لتحمل منها ما وراة قليوفا هناك
يلعب وليس هنا غيرها فاخذته فطرحته
البير ومضت الى بيتها فلما حضر قوم البير
لاخذ الماء روا صبيا جالسا فوق الماء وهو

21

F. 21r. *La storia delle due mogli: Arzami, una di due mogli di uno stesso uomo, il cui bambino è morto per la peste, getta nel forno Cleofa, il figlio guarito di Maria, l'altra moglie.*

ذكرات وتوجعا جميعا وكانت الواحدة
مريم واسم ابنها قليوفا هذه مضت الى مريم
ايشوع واعطتها منديلا حسنا وسالتها
تعوضها عنها احد قماطه ففعلت ذلك
ومضت مريم ام قليوفا فجعلته قميصا والبست
ابنها فبرا المه ومات ابن الاخرى فصار بينهم
لذلك عداوة لم مات ابن هذه وعاش ابن تلك
وكانا يخدمان بيتهما جميعا وتلك الجمعة كانت
مريم الخادمه فيه فلما اوقدت التنور وابنها
قليوفا يدب حولها وقد قرب من التنور مضت
هي لتحضر العجين فلما رات ضرتها ذلك استفرصت
خلو الموضع فطرحت قليوفا في التنور ومضت
من هناك فجاءت مريم لتخبز العجين
فرات ابنها في التنور يضحك وقد برد كان لم يدخله نار

F. 20v.

19

على ابني فنام في الحال وانتبه معافا فلما
سمعت المراه ذلك مضت هي ايضا وتعمدت
الوقت الذي يسبح فيه يشوع بالما واخذت
الما وغسلت به جسمه وعينيه وفي الحال وجدت
لابنها راحه مما كان يجده وعوفي وحملته امه
الى مريم وكشفت لها كلما جري وشكرت الله على نعم





فقالت لها مريم اياك ان تطلعي على هذا احد
وكان هناك امراتين رجل واحد ولهما ولدان

20

F. 20r. *Maria e la madre di un bambino cieco.*

سليما معافا فحملته واحضرته الي مريم فقالت
لها مريم اشكري لله الذي عافى ابنك



وامراه اخري جاره لتلك التي برا ابنها فقالت لها
ان ابني شديد الوجع وقد عميت عيناه ولا يسكن
عنه الصداع ونصيح لذلك الليل والنهار فقالت
لها والدة المعافا الذي كان ابني وقد كان
قارب الموت وبعد من الحياه فمضيت الي مريم
ام يشوع واخذت غسالة جسمه وافضتها

F. 19v. *Un bambino, colpito dalla peste, è guarito da un bagno nell'acqua di Gesù.*

18





فلما دخلوا بيتلحم عرض في قاطنه امراض صعبه
وبثور تعرض للصبيان ويموتون ويعمون
وكان هناك امراه لها ابن ممرض وقارب
الموت فجات الي مريم ووجدتها تسبح ابنها في
الما فقالت لها يا سيدتي ابني شديد الالم
فاجابتها مريم بنطل ليه يشوع فلما اخرجته
من بين الما اخذت ذلك الما الذي سبح فيه
يشوع سبحت فيه ابنها ونام وانتبه من نومه

19

F. 19r. *Un angelo appare a Giuseppe e gli ordina di tornare tra i Giudei.*

دوماخوس ذلك فبذل له طيطوس اربعين
درهما من ماله ودفع اليه رهنا عليها وهو
كمران وشطه ليسكت ولا يشعر احد
فقالت مريم لطيطوس ليحفظك رحمه الرب
الهنا ويمنحك المغفره من خطاياك وهذان
فهما اللذان صلبا مع ايشوع عن يمينه وشما
فلما وصلوا ارض اليهود فزعوا من المضي اليه
فقد كان تصل بهم خبر اركلاوس وانه قد
ملك البلاد بعد هيرودس ابيه فواعجبا
كيف يحمل ويطاف البلاد صاحب البلا
كمن لا بيت له في الارض وبعد ذلك
تراآ الملاك ليوسف وامره ان يعود الى
ارض اليهود والى بيته

F. 18v.

17

ولبثوا هناك عشره ايام وساروا فاحسنوا
منهم ورجعن من وداعهن يبكين لاسيما
تلك الصبيه فلما ساروا ووصلوا ارضا قفرا
وسمعوا انها مخيفه ففكر يوسف ومريم
في ان يجوزا تلك الارض ليلا فبينما هما سايران
اذ هما بلصين نايمين قد جعلوهما اصحابهما
رقبا وكانا طيطوس ودوماخس فقال
طيطوس لدوماخس اسلك ان ترشدهم
السبيل ليمضوا ولا يشعر بهم اصحابنا فابا



18

F. 18r. *La famiglia incontra Ṭīṭūs e Dūmāḥus, i due ladroni che saranno crocefissi con Gesù: Ṭīṭūs paga Dūmāḥus perché li faccia passare.*

ان اخانا قد استقام وذلك ببركه هذه
الصبيه التي اطلعتنا على مريم وابنها واخونا
اعزب والصواب ان نزوجه بها وشاوا لن مزمم
في ذلك فاجابتهن اليه فعملوا لها عرسا
واستبدلوا بالحزن فرحا وبالمناحه طربا
ولكثره غنايهن اخرجن حليهن وفاخر ثيابهن
وتزين وشردن وصرن يغنين ويقلن يشوع
بن داود مبدل الغم فرحا



F. 17v. *Storia del mulo: la donna guarita dalla lebbra sposa il giovane tornato uomo.*

15

التي لك يا بني يشوع يشفي هذا البغل وتجعله
انسانا كما كان من قبل وفي الحال تغير
وصار انسانا رجلا شابا سليما عندها



سجد مع امه واختيه لمريم وحملوا الصبي وقبلوه
قايلين طوبى لوالدتك يا يشوع وطوبى للعيون
التي تلتذ بالنظر اليك وقالت الاختان لامهما

17

F. 17r. *La storia del mulo: Gesù, posto in groppa al mulo, gli rende le sembianze umane.*



قايلات يا ستنا مريم ارحمي اماك فما لنا راس
لا اب لنا ولا اخ يدخل الينا وهذا البغل الذي
تربيته كان اخانا وقد تخبل ونحن نسالك
ان ترافي بنا فحزنت مريم لهن حزنا شديدا وعمدت
الى يشوع فاركبته ظهر البغل ومع بكايها
وبكا تلك النسوه قالت القوه العظيمه الخفيه

F. 16v. *La storia del mulo: le tre sorelle raccontano la storia del fratello trasformato in mulo.*

15

والنعزيم الا واحضرناه فلم ينجع ذلك فيه شيا
البته فكلما ضاقت صدورنا نمضي مع امنا
هذه نبكي عند قبر ابينا ونعود فلما سمعت
الصبيه ذلك منهن قالت ثقن بالله فقد
وجدتن شفا لدايكن وهو معكن في الدار
قلن لها وكيف ذلك قالت انا التي بين ايديكن
قد كنت مبرصه ورايت امراه معها ابن
صغير اسمه يشوع وقد سبحته في ما فاخذت
ذلك الما وافضته على جسمي وبرات وانا
اعلم انه يقتدر على اشفايكن من دايكن لكن
امضين الى مريم امه وادخلنها بيتكن واكشفن
لها سركن وتحن تسلها ان تشفق عليكن
فلما سمع النسوه كلام الصبيه خرجن الى مريم
وادخلنها اليهن وجلسن امامها باكيات

مسله

16

F. 16r.

قلن لها هلموا معنا فمضوا معهن وكان
لهن بيت جديد مزخرف وفيه الات كثيره
فادخلوهن اليه وكان الزمان شاتيا فدخلت
الصبيه ايضا اليهن فوجدتهن يبكين
وينحن وهناك بغل عليه جل ديباج وبين يديه
سمسم وهن يقبلنه ويفدينه فقالت لهن يا
ستات ما خبر هذا البغل فاجبنها باكيات
هذا البغل كان اخانا من امنا هذه ومات
ابونا وخلف لنا مالا جزيلا وهذا الاخ فلما
هممنا بتزويجه وان نصنع له عرسا تغايرن
عليه النسا فاذ نحن نيام في ليله من الليالي
وابواب دارنا ودورنا مغلقه دوننا اصبحنا
وقد فقدنا اخانا وعوضنا منه هذا البغل
فما تركنا في العالم من عنده علم من السحر

F. 15v.

14



عظيمه ومن غد ساروا فلما قربوا من قريه
اخري راوا ثلث نسوه راجعات من المقبره باكيات
فلما نظرت اليهن عزنم قالت للصبيه التي صحبتهم
سليهن ما قصتهن وما الذي دهاهن
فسالتهن فلم يجبنها بل قلن لها من اين انتم
والي اين انتم ماضون فقد حان غروب الشمس فقالت
لهن الصبيه انا سنغو ومحتاجون الي موضع نبوه

15

F. 15r. *Un uomo guarito dall'impotenza all'arrivo della famiglia dà un banchetto di ringraziamento.*

ليغسلوا به يشوع واحضرت هي ابنها وغسلته بالما
من بعد الغسل وفي الحال طهر من برصه فسبحت



لله وقالت طوبي والدتك ايف تطهر الناس الذين
هم ابنا جنسك بالما الذي يغسل به جسمك
ودفعت لمريم نواهبا جزيله وشيعتها ووصلوا
قريه اخري وهموا بالمبيت فيها ونزلوا في دار رجل
له عرس وهو مربوط من زوجته فلما باتوا عنده
انحل رباطه فحين اصبحوا هموا بالمسير وجعل دعوه

فمنعهم

F. 14v. *La moglie del principe guarisce il figlio dalla lebbra con l'acqua di Gesù.*

13



قالت وكيف ذاك قالت لان يوسف ومريم ويشوع
قد نزلوا في قالت فعرفيني كيف برات من صبي كما
زعمت قالت لها ان امه غسلته بما انغسلت
بذلك الما وطهرت من البرص عند ذلك قامت زوجه
القايد واستضافت بهم وجعلت ليوسف ولهم
مع جماعه رجال فلما كان من غد اتخذت ما طيبا

14

F. 14r. *La donna guarita dalla lebbra racconta la sua storia alla moglie del principe che ha un figlio maschio lebbroso.*

ذاي عظيم لكني لا ابوح به فقالت لها
عساك لو كشفتيه الي وجدت عندي دوا
قالت امراه القايد اكتمي هذا السر علي اني امراه
هذا القايد وتحت يده بلاد كثيره وهو ملك ولي
معه مده طويله ولم يرزق مني ولدا فلما رزقت
منه ولدا صار ابرصا فلما راه قال لي اما
ان تسلميه الي ربيبه تربيه في بلد لا يعرف
فيه او فاقتليه او فلا ادخل اليك ولا اراك
وقد عظم لذلك بلاي وبلي من ابني وبلي من
زوجي قالت لها تلك الصبيه لقد وجدت
لدايك دوا فلا تحزني ولا تشكي انا التي هو دا
اخاطبك مبرصه كنت وشفاني الله بيشوع
بن مريم قالت لها تلك المراه وفي اي موضع
هو هذا قالت قريب وها هو معك في الدار

F. 13v.

هناك صبيه قد ابيض جسمها برصا فغمرت الي
ذلك الما واغتسلت به فطهرت في الحال وبرات



ثما شكا ابومران يوسف ومريم والصبي الهه لا
ناس فلما عزموا على الخروج من عندهم دنت تلك
الصبيه اليهم وتسالتهم بتضرع ان يستصحبوها
معهم فاجابوها الي ذلك وتبعتهم حتى وصلوا قريه
فيها قصر لقايد جليل وله دار برسم الضيافه فنزلوها
ودخلت الصبيه الي زوجه القايد فوجدتها
باكيه حزينه فقالت لها مالك باكيه قالت ان

13

F. 13r. *Una lebbrosa guarisce bagnandosi nell'acqua del lavaggio di Gesù.*

عليها ويضع فاه على فيها ويباضعها بذنبه
كالرجل فلما رات مريم والصبي معها اشتاقت
نفسها اليه وقالت اعطينيه احمله واقبله
ففعلت وفي الحال استرخى ذلك الشيطان
وتركها وانصرف ولم نره بعد ذلك فسبح

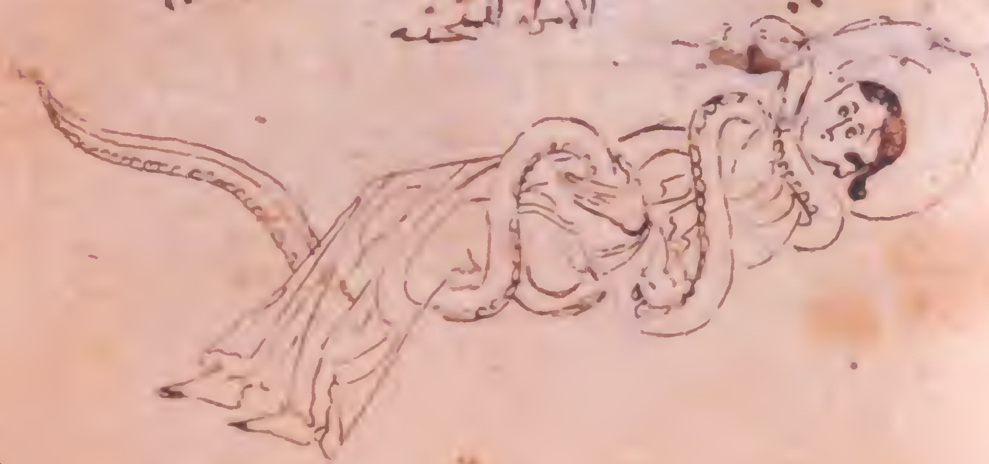


جميع الحاضرين لله تعالى و[illegible] تلك المراة
صنيعا حسنا فلما كان من غد اتخذت تلك
المراة ماء مطيبا لتغسل به الصبي فلما سبحته كان

F. 12v. *La donna tormentata dal serpente se ne libera prendendo in braccio Gesù.*

11

ولازمته وقبلته فتصاعد ريح جسمها اليها وانحل
عقال لسانها وصم اذنيها فسبحت لله الذي وهب
لها العافيه وصار عندهم في تلك العشيه فرحه
عظيمه وظنوا ان الله وملايكته قد نزل عليهم ومكثوا
هناك ثلثه ايام مكرمين منعمين وخرجوا من عندهم
مزودين فلما وصلوا قريه ذهبوا بالمبيت فيها
لانها كانت اهله بالناس فاذا بامراه منهم معروفه
مشهوره قد مضت الي النهر لتغسل ثيابها فرات
الموضع خاليا من الناس فخلعت ثيابها لتسبح
فاذا الشيطان قد تشبه بحيه ووثب اليها
واستدار علي بطنها فكلما جا الليل يتطاول



12

F. 12r. *Dopo un bagno nuda nel fiume, una donna la notte è avvolta e tormentata da un serpente.*

مزودين وفي عشية ذلك اليوم وصلوا قرية اخري وكان
لاهلها عرس ومن فعل الشيطان الرجيم والسحر خرست
العروس وصمتت فلما دخلت مريم للقرية وهي حاملة
ولدها راتها العروس فبسطت يديها وحملته ولزمته

F. 11v.

10 ١٠

ويقيمها فى مفارق الطرق والمقابر ترجم الناس بالحجاره
وكان اهلها يلاقون منها العظايم فحين راتها مريم
رحمتها فتركها الشيطان فى الحال ومظى كالرجل
الشاب متضجراً وهو يقول ويلاه منك ومن
ابنك يامريم وبراة المراة من المها وعرفت
نفسها واستحت من عرايها فمضت
الى اهلها مختفيه من الناس ولبست
ثيابها وعادت كيفية الحال على ابيها واهلها وكانوا
وجوه القريه فضافوهم بكرامةٍ حسنه وفى غدٍ انصرفوا

11

F. 11r.



F. 10v. *L'avvicinarsi di Giuseppe e la famiglia mette in fuga dei briganti ed i loro prigionieri tornano così liberi.*

9 الشياطين وهربوا فقال عساه يابني ان يكون
ابن الله الذي اجتاز بنا وكسر الصنم واباد الالهه
وها هنا تمت النبوه القايله من مصر دعوت ابني
فلما سمع يوسف ومريم ذلك فزعا وقالا في ارض
اسرايل هم هيرودس يقتل يشوع ولاجله قتل
المولودين في بيت لحم وتخومها ولا شك انه
متى سمع المصريون ماجرى على الصنم من التكسير
ثم يحرقونا بالنار وخرجا من هناك ولحقا بموضع
فيه لصوص قد اسروا جماعه وعروهم فسمع اللصوص
ضجيجا عظيما كانه جلبة ملك قد ورد مدينته
ومعه خيول وطبول فجزعوا لذلك وتركوا كلما
كانوا سلبوه وهربوا فقام القوم وحل بعضهم كتاف
بعض واخذوا اموالهم ومضوا فلما راو يوسف
ومريم سالاهما ان الملك الذي سمع القطاع

10 لها

F. 10r.

كانت غسلتها من ثم ووضعتها على الحايط فوضعه
على راسه وفي الحال جعلت الشياطين تخرج من
فيه كالغربان ويهربون منه ومنهم من كان
يخرج على مثال الحيات وفي الحال بري الصبي



وجعل يسبح لله فلما راه ابوه ساله ما الذي عرض
لك وكيف بريت عرفني فقال قماط صبي مع امراه
نازله في البيمارستان وضعته على راسي فتركني

F. 9v. *Il figlio dell'imam che si prendeva cura dell'idolo è guarito dalle fasce di Gesù.*

٨

عرياناً يرجم الناس بالحجاره وكان يرسم ذلك
الصنم بيمارستان في القريه فلما وصل يوسف
ومريم تلك القريه ارتجت تلك الارض وسقط
ذلك الصنم مع ساير الالهه فاجتمع لذلك السدنه
والاحبار الى الصنم قايلين ما هذا الارتجاج
الذي عرض في ارضنا فاجابهم قايلاً ان هاهنا
الهاً خفياً وله ابن مثله خفي عنه وباجتيازه
في هذه الارض تزعزعت وارتجت ومن عظم
نوره سقطت الالهه فاجتمع عند ذلك المطربون
الى الامام واخذوا رايه في عمل آلهة وتسميته
الخفي المخفي وعرض لولد ذلك السادن
ما كان يعرض له فدخل البيمارستان ويوسف
ومريم هناك وقد هرب الناس من بين يديه
واخذ بعض تلك القمط التي ليشوع وقد

9

F. 9r.

وسائر اصنام مصر والهتها تحمل اليه القرابين
والنذور وكان بحضرته امام كلما تكلم ذلك
الشيطان من ذلك الصنم يلقيه اليه وهو الذي
يوصله الي اهل مصر ونواحيها لان اليه كانوا
يسافرون ومنه كانوا يستفيدون وكان له ابن
ثلث سنين وفيه عدة شياطين وكان يتكلم
باشيا كثيرة واذا كانوا يعنونه تحرق ثيابه ويبقي



F. 8v. *Il passaggio della famiglia per un villaggio provoca il crollo di un idolo.*

وقال لهم عرفوني اي موضع يولد المسيح فقالوا
في بيت لحم يهوذا فلما بدا ينكر في قتل
يشوع تراآى ملاك الرب ليوسف وقال
له اهرب بالصبي وامه الى مصر فقام عند



صباح الديك ومضى فبينما هو مفكر في نفسه
كيف يكون مسيره فاجاه الصبح وقد قطع
نصف الطريق فاصبح بالقرب من قريه
كبيره فيها جني طاغ يسكن في صنم بها

8

F. 8r. *La partenza per l'Egitto, dopo che l'angelo è apparso in sogno a Giuseppe.*

وقد حملته امه على صدرها وهي به مسروره
وقد التحفه النور كالنار ولمريم ولا يالمان بها
وقد اكتنفتها الملايكه مثل الدار وهم يسبحون
ويشبهون لاعوان بين يدي الملك فاستعجل
شمعون المشير الي مريم وبسط يديه امامها
وقال الان يا سيدي اذن لعبدك يمضي
بسلام فقد رات عيناي رافتك وحنه النبيه
ايضا شاهدت ذلك واقبلت تشكر الله وتعطي
الطوبي لمريم • فاما هيرودس فانه حين راي
ان المجوس قد تاخروا عنه ولم يرجعوا اليه احضر
الحكما



F. 7v. *Erode interroga i dottori per sapere dove nascerà Gesù.*

كتب في ناموس موسى وهو كل ذكر يفتح
الرحم قدوس الله يدعى واقام في المغاره عشره
ايام فقط لان المجوس في اول ليله جاووا من
فارس وفي الثانيه مضوا واليوم الحادي عشر
كان السبت فلما اصعدته مريم الى صحن
الهيكل راه شمعون وهو يزهر كعمود النار
الشيخ



F. 7r. *Simeone, il sacerdote, vede Gesù portato al tempio per la circoncisione.*

يقبلونه ويضعونه علي الرووس والاحداق
قايلين ان هذا لهو الحق وبغير شك انه امر
الهي حيث لم تقتدر النار ان تحرقه او تفسده
وادخروه عندهم بالكرامه الجليله ولما كانت
ايام الختانه وهو اليوم الثامن اوجبت السنه
ختانه الصبي فختنوه في المغاره ايضاً واخذت
العجوز العبريه تلك الجلده المقطوعه وقد كان
لها ابن عطار فوضعتها عنده في قاروره دهن
الناردين الغالي وتقدمت اليه وقالت اياك ان
تبيع هذه القاروره الناردين ولو دفع اليك بها
ثلثمايه دينار وهذه القاروره هي التي ابتاعتها
مريم الخاطيه وسكبتها علي راس يسوع
فلما صار ابن عشره ايام اصعدوه الي الهيكل باورشلم
الي بين يدي الرب وقربوا عنه القرابين كالذي

F. 6v.

مضوا يهتدون بنوره حتى وصلوا بلدهم فاجتمع
اليهم ملوكهم وسدنتهم فقالوا ما الذي رايتم
وفعلتم وكيف مضيتم وعدتم وما الذي
استصحبتم فاظهروا لهم القماط الذي دفعته
اليهم مريم فعملوا لذلك عيدا واضرموا نارا كعادتهم
وسجدوا لها والقوا ذلك القماط فيها فاخذته
النار وضمته اليها فلما خمدت النار اخرجوه وهو
كالذي كان ولا كان لم تمسسه نار فاقبلوا



F. 6r. *I magi riportano in patria le fasce di Gesù e le mostrano a re e sacerdoti.*

ان تيقنوا عنه فسالاهم من انتم ومن اين جيتم
فقالوا نحن فرس ولهذا اجينا حينيذ اخذت
مريم احد تيك القمط ودفعته اليهم فقبلوه
منها احسن قبول



ولما كان ليله الخميس بعد الميلاد ظهر للفرس
الملك المشبه للكوكب الذي كان دليلهم اولا

F. 5v. *I quattro magi adorano il bambino.*

4

الواضحه حمدت الله تعالى وقالت اشكر الله اله
اسرايل على ما راته عيناي من ميلاد مخلص
اسرايل ولما ولد يشوع ببيت لحم يهوذا على عهد
هيرودس الملك جات المجوس من المشرق الي
اورشليم حسب ما تنبا به زرادشت ومعهم القرابين
الذهب والمر واللبان فبعض الناس زعم انهم
كانوا ثلاثه لعدد القرابين وبعضهم قال
كانوا اثنا عشر رجلا من اولاد ملوكهم وبعضهم قال
كانوا عشره من اولاد الملوك ونحو الف ومايتي معهم
رجل اتباعهم فحين وصلوا المغاره ودخلوها وجدوا
يوسف ومريم والطفل ملفوف في القمط موضوع
في المعلف فسجدوا له وقربوا اليه قرابينهم
وتعرفوا خبر يوسف ومريم فتعجبوا منهم كيف
وضعوا تيجانهم بين يديه وسجدوا له من غير

5 7

F. 5r.



تهلل وتسبح لله تعالى والرعاه ايضا فاشبهت المغاره
في ذلك الوقت البيعه العلويه لان الافواه السمايية
والالسن الارضيه كانت تمجد وتعظم ميلاد السيد
المسيح فاما العجوز العبريه فانها لما رات العجايب

F. 4v. *Gli angeli adorano Gesù (sopra). Giuseppe accoglie i pastori venuti ad adorare il bambino (sotto).*

٣

مسرورون كالاعمى الذي قد انفتحت عيناه
فلما قربو من بيت لحم قالت مريم ليوسف انه قد
جاء وقت الولاده وليس يمكني الطلق من المسير
الى القريه لكن ندخل هذه المغاره وهذا كان
عند غروب الشمس فاما يوسف فانه مضى عجلاً
ليرتاد لها امراه تكون عندها فبينا هو في ذلك
اذ لمح عجوزاً عبريه من اورشلم فقال لها يا مباركه
هلمي فادخلي هذه المغاره فان فيها امراه تريد ان
تلد فجات العجوز ويوسف معها الى المغاره وكانت
الشمس قد غربت فدخلاها فاذا هي مملوه نوراً احسن
من السرج والقناديل كانه ضو الشمس والصبي
ملفوف برضع من ثدي امه وموضوع في المعلف
واذ هما يتعجبان من ذلك الضو جات الرعاه
فاججوا ناراً وفرحوا فرحاً شديداً وترات لهم

4

F. 4r.

الي بيت لحم ليكتتب مع اهل بيته في قريته
فبينما هما في الطريق اذ نظر يوسف الي مريم وقد
عرض لها عبوس وبشر في وقت معا



فقال لها ما لي اراك معبسة ومستبشرة فقالت
اني اري حالين مختلفين عجيبين اري ال اسرائيل
باكين حزينين يشبهون الاعمي الذي هو في
الشمس لا يلتذ بنورها واري الشعوب الغريبة
جلوسا في الظلمة وقد طلع عليهم النور وهم جذلون

F. 3v. *Maria, al sopraggiungere delle doglie, indica a Giuseppe la grotta dove trovare rifugio.*

2

بشارته في اقاليم الارض لشيعته وتصليبه
اليهود في بيت المقدس الى ابتداها الابزدوق
وينبعث من بين الاموات ويصعد الى السما
فاما دلالة ميلاده فانكم ستبصرون في المشرق
كوكبا ابهى من نور الشمس والكواكب التي في
السماء على انه ابن الاذوكي الطاب ابن الله
فاذا رايتموه فاعملوا على المسير الى بيت لحم واسجدوا
تجاه الملك المولود وقربوا له قربانا والكوكب
يكون دليلكم عليه وكان هذا القول
ضربا من النبوه وقد قال ... ع بن ...
الحاثاليق عن زرادشت هذا انه يعلم النجم و...
بنوته في اخر الزمان وفي سنة ثلثمايه واربعه
للاسكندر امر اغسطوس ان يكتب كل
انسان في بلده فاصطحب مريم خطيبته ومعه

3

ح

F. 3r.



F. 2v. *Zaratustra predice la nascita del messia, la sua crocefissione e resurrezione.*

Tatiana Afanasyeva

The Manuscript *Vat. slav. 14* as a Leiturgikon of Metropolitan Cyprian († 1406)[1]

1. *Introduction*

The study of the corrections made in the Sluzhebnik (first part of the Euchologion in the Slavic tradition containing the liturgies, daily services, and some prayers) and the Trebnik (Euchologion without liturgies) in Moscow Rus' under Metropolitan Cyprian in the late 14th century provides a number of controversial historical, liturgical, and philological questions with respect to the scientific works of the 19th century. A. V. Gorsky and K. I. Nevostruev raised a problem of the authorship of Cyprian's liturgical translations, when they described manuscripts of the State Historical Museum, the Sluzhebnik *Syn. 601* (late 14th century), and the Trebnik *Syn. 326* (1481) with margin notes showing that the manuscripts were copied from Cyprian's translation 'word for word'. They concluded that the Sluzhebnik of Cyprian was *Syn. 601*, and *Syn. 326* should be taken for Cyprian's translation in the part relating to the Sluzhebnik.[2]

I. D. Mansvetov noted that the same services in Cyprian's Sluzhebnik *Syn. 601* and in Cyprian's Trebnik *Syn. 326* differ significantly both in the translation and in the liturgical details. Due to the fact that the Trebnik associated with the name of Cyprian was dated to the late 15th century, Mansvetov concluded that, after the death of Cyprian, they signed someone's texts with his name. Thorough a comparison of Vespers and Orthros in the Sluzhebnik and the Trebnik of Cyprian, Mansvetov was led to the conclusion that the Trebnik *Syn. 326* is a later version.[3] He expressed the opinion that the scribe of *Syn. 326* Sidko Molchanov used as a prototype a Trebnik with a margin on its composition by Cyprian, but, in fact, that manuscript contained other texts, and only some of them could be attributed to Cypri-

[1] The article is written with the financial support of the Russian Humanitarian Foundation, project # 16-18-10137.

[2] А. В. Горский – К. И. Невоструев, *Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки*. III, 1, Moscow 1869, 203-204.

[3] И. Д. Мансветов, *Митрополит Киприан в его литургической деятельности. Историко-литургическое исследование*, Moscow 1882, 50-51.

an with certainty. He argued quite emotionally that "not a hundred years passed after the death of Cyprian, and that misunderstanding happened, and the name of our metropolitan-liturgist was in the headsettings of articles not composed by him. The Trebnik *Syn. 326* included a number of services ascribed to Cyprian but not really connected with him, and others are so different from his Sluzhebnik, that they could be characterized at least as a new translation or a new version."[4]

The above mentioned scholars did not know of a Sluzhebnik kept in the Vatican Apostolic Library *Vat. slav. 14*, which was described for the first time by N. F. Krasnoseltsev in 1885.[5] That manuscript, written by expert scribes-calligraphers, without any doubts, had been made in a scriptorium in the capital; later, it belonged to Kievan Metropolitan Isidore (1436-1439), who took it to Rome after his failed attempt to accept the Florentine Union of 1439.[6] Currently, the manuscript is described in detail in the catalogue of Slavic manuscripts of Vatican[7] and published by O. Gorbach, who supposed its provenance as Novgorod or Pskov.[8] Recently, it has been placed on-line on the site of the Vatican Library, available to everybody, allowing for the opportunity to study the manuscript in a detailed way.[9] O. G. Ulianov noted that a part of the manuscript, the Diataxis of Philotheus Kokkinos, was written by Protodeacon Spyridon of the Assumption Cathedral in the Moscow Kremlin. In 1396-1397, Spyridon accompanied Metropolitan Cyprian in his voyage to Kiev, where he had made the Kievan Psalter of 1397 for Michael, Bishop of Smolensk (Russian National Library, *OLDP F. 6*); afterwards, at the end of 1397, he returned to Moscow. In a list of dioceses, placed in the Vatican manuscript on the f. 111r, the Perm diocese, founded in 1383, is included; it testifies that the Diataxis presented in this book was composed in the time of Cyprian.[10] As opposed to the Sluzhebnik *Syn. 601*, this manuscript had an obvious connection to the activity of Cyprian and the Metropolitan scriptorium. However, in contemporary Slavistics and

[4] И. Д. Мансветов, *Митрополит Киприан в его литургической деятельности*, 56.

[5] Н. Ф. Красносельцев, *Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки с замечаниями о составе и особенностях богослужебных чинопоследований, в них содержащихся, и с приложениями*. Kazan 1885, 162-194.

[6] G. Mercati, *Scritti d'Isidore il Cardinale Ruteno, e codici a lui appartenuti, che si conservano nella Biblioteca Apostolica Vaticana* (= *Studi e Testi* 46), Roma 1926, 3-4.

[7] А. Джурова, К. Станчев, М. Япунжич, *Опис на славянските ръкописи във Ватиканската библиотека*, Sofia 1985, 83-85.

[8] О. Горбач, *Три церковнослов'янські літургічні рукописні тексти Ватиканської бібліотеки*, Roma 1966.

[9] URL http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.slav.14.

[10] О. Г. Ульянов, "Диатаксис патриарха Филофея: древнейшая редакция по афонским спискам и в переводе митрополита Киприана (Vat. slav. 14)," *Палеография и кодикология. 300 лет после Монфокона*, Moscow 2008, 211-225.

ecclesiastic history, the existing contradictions are not resolved; by default, though with some stipulations, the manuscript *Syn. 601* is taken as the Sluzhebnik of Cyprian. For instance, this can be seen in a recent article by M. S. Zheltov in the *Orthodox Encyclopedia*.[11] The aim of this article is to find out what in these manuscripts was connected with the liturgical and translation activity of Metropolitan Cyprian.

2. *The Content of the Sluzhebnik of Cyprian*

On our opinion, the MS *Syn. 601* is not a direct copy of the Sluzhebnik of Cyprian; it contains a number of texts not connected with the translations of the Cyprian's circle. So, in this manuscript, for instance, the Liturgy of the Presanctified Gifts (f. 62v-71r) is presented in quite a rare version of the text, known in a few Russian copies only. No doubt, it is a corrected version created earlier than that of Cyprian. Its textological history in the Russian manuscript tradition, as well as the methods of translation, make this manuscript close to the translation of the so-called Chudovskij New Testament for our purposes called the Chudovskaya version.[12]

Vespers and Orthros in *Syn. 601* (f. 112v-122r) differ from those in the Trebnik *Syn. 326* both in the structure and in the translation; it allowed I. D. Mansvetov to conclude that the versions were different. Because I. D. Mansvetov took *Syn. 601* for the Sluzhebnik of Cyprian, on his opinion, Vespers and Orthros in *Syn. 326* were not composed by Cyprian.[13] According to our point of view, Vespers and Orthros in *Syn. 326* reflected Cyprian's standards of translation, while in *Syn. 601* there was a more archaic version of those services. It is quite evident in variant readings shown in the attachment IV[14]: variant readings of the Trebnik include calques from Greek infinitives with prepositions (**еже подати величьство**), while in *Syn. 601* there are no such forms (**да подамы хвалоу**). In the Trebnik they consequently used *coniunctivus prohibitivus* as in Cyprian's translations (**да не обличиши, да не покажеши**), while in the Sluzhebnik they used the imperative with the negation (**не обличи, не покажи**).[15] Readings of the Trebnik demonstrate that Cyprian's translation of Vespers and Orthros is kept not in the Sluzhebnik *Syn. 601*, but in the Trebnik *Syn. 326*.

---

[11] М. С. Желтов, "Киприана служебник," *Православная энциклопедия*, XXXIII, Moscow 2013, 728-730.

[12] Т. И. Афанасьева, "Чудовский литургиарий 3-ей четверти XIV в.," *Труды Отдела древнерусской литературы* 59 (2009) 191-200.

[13] И. Д. Мансветов, *Митрополит Киприан в его литургической деятельности*, 50-51.

[14] И. Д. Мансветов, *Митрополит Киприан в его литургической деятельности*, X-XIII.

[15] Т. И. Афанасьева, *Славянская литургия Преждеосвященных Даров. Текстология и язык*. St Petersburg 2004, 117-119.

Some prayers in *Syn. 601* did not belong to the translators of the Cyprian's circle. So, the prayer on the exaltation of the cross (f. 123r) and the prayer on the opening of a church after desecration (f. 123v) are presented in a parchment Sluzhebnik of the Russian National Library, *Sof. 524* (f. 87v-88r and 86r-86v), which contains Old Russian versions of the liturgy; their texts completely coincide with those ones in *Syn. 601*. Obviously, these prayers in *Syn. 601* are copies from ancient Sluzhebniks, wide-spread in Rus' in the time before Cyprian.

The prayer over the church wine (f. 123r) is presented in Serbian Sluzhebniks of the late 14th century — Russian National Library, *Q.p.I.60*, f. 55r, and *Q.p.I.61*, f. 85r; it allows us to suppose the Southern Slavic provenance of the text. Only one prayer "on the purification of a church when a dog runs inside" (f. 122r), is not found either in Southern Slavic or in Old Russian Trebniks. It was wide-spread only in Russian Trebniks of the 15-16th century; however, an issue on its belonging to Cyprian is still open because in the later written tradition it is not adjacent to his works.

The ritual of washing relics (f. 133r) is quite different from that ascribed to Cyprian in some manuscripts of the 16th cent. (for instance, Russian National Library, *Sof. 844,* f. 200v and *Sof. 878,* f. 167r). That ritual was wide spread in Russian Trebniks of the 16th century, but its connection with the metropolitan is doubtful, as it was attributed in a few copies only, and the greater part of the MSS does not contain any attribution. In *Syn. 601* this ritual is very short; it is rare in later manuscripts: the same akolouthia was found only in one manuscript of 16th century: Russian National Library, *Sof. 637*, f. 130v.

Thus, it seems to us that the Sluzhebnik *Syn. 601*, attributed to Cyprian thanks to the margin notes by its scribe Hilarius, was completed with other texts, taken from other sources by Hilarius. There are several notes made by that scribe not in the beginning nor in the end but in different parts of the MS. So, the first margin is: **сии служебникъ преписанъ ѿ грецкыхъ книгъ на рускии ꙗзыкъ рукою своею кипрiанъ смиреныи митрополитъ кыевскии и всеꙗ руси** (the Sluzhebnik is copied from Greek books into the Russian language by the hand of Cyprian, the meek Metropolitan of Kiev and all Russia) is on the f. 72v, after the texts of the liturgies. The second margin **съписание сему ѿ гречьскыхъ книгъ смиренымъ митрополитомъ киевьскымъ и всеꙗ роуси кипреꙗномъ** (it is a copy from Greek books by the meek Metropolitan of Kiev) is on the f. 132r, after the akolouthia of wedding.

Cyprian's translations in the Sluzhebnik *Syn. 601* can be associated with the liturgies of St John Chrysostom and St Basil the Great, but in this copy the liturgy of St John Chrysostom has been already combined with the

Diataxis by Philotheus Kokkinos; this made it different from the original translation. The Vatican Sluzhebnik Diataxis is presented as a separate text written after the liturgies; here we can find the initial variant of the text.[16]

The prayers of the genuflection at the Vespers of the Pentecost in *Syn. 601* can also be connected to Cyprian. The same rite is written in the Pentekostarion — the State Historical Museum, *Usp-parchm. 7*; it was made by order of Cyprian, according the colophon on f. 177v. There is also a prayer of Patriarch Philotheus on the Holy Spirit; there is a difference between Cyprian's version of that service and other Slavic versions. In the following written tradition, that very akolouthia dominated; it was included into the majority of Russian Trebniks since *Pogod. 75a* (early 15th century).[17] The Great and the Small blessing of water can also be connected with Cyprian. These two akolouthia were copied in the Russian tradition through all of the 15th century; the same texts were found in the so-called Sluzhebnik of St. Sergius of Radonezh (State Historical Museum, *Syn. 952*), as well as in the Trebnik (Russian National Library, *Pogod. 75a*) with the translations by Cyprian.[18] The akolouthia of the sacrament of betrothal and wedding (f. 124v-133r) was also connected the Cyprian's version;[19] they were widespread on the whole territory of the Moscow Rus' in the 15th century.

In the *Vat. slav. 14* the Greek word βασιλεύς was always translated as **цр҃ь** (tsar), not as **кнѧзь** (prince), as was common in Rus'. So, in the liturgies of St. John Chrysostom and St. Basil the Great, during the litanies, they mentioned tsars: **Єще молимъсѧ ѡ бл҃говѣрных и хрс҃толюбивых цр҃еи наших** (we prayer for the most Orthodox and Christ-loving tsars; f. 9v); **Ѡ благочс҃тивых и бг҃охранимых цр҃еи нашихъ** (about pious and God-protected tsars of ours; f. 41v).[20] The initiative to mention Orthodox tsars at the liturgy came from Cyprian. At first, the initiative had no support from the Great Prince Vassily Dmitrievich, but later Anthonius, Patriarch of Constantinople, reacted. Around 1393, he wrote to Vassily Dmitrievich a reproach for the phrase: "we have the Church, but no tsar".[21] In 1395, thanks to the efforts of Cyprian, the commemoration of tsars of Constantinople was included in the Moscow liturgy: it was fixed in the Synodicon of the

[16] Т. И. Афанасьева, *Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого в славянской письменности (по служебникам XI-XV вв.)*, Moscow 2015, 179-186.

[17] Т. И. Афанасьева, "Чинопоследование Великого освящения воды на Богоявление в славянских служебниках XI-XV вв.," *Palaeobulgarica* 28 (3), 2004, 25-45.

[18] Т. И. Афанасьева, "Молитвы коленопреклонения в Пятидесятницу в славянских служебниках XI-XV вв.," *Palaeobulgarica* 27 (4), 2003, 15-24.

[19] М. С. Желтов, "Чины обручения и венчания в древнейших славянских рукописях," *Palaeobulgarica* 34 (1), 2010, 41.

[20] Б. М. Клосс, *Избранные труды*, Moscow 2001, Т. 2, 33.

[21] Митр. *Макарий (Булгаков)*. История Русской церкви. Кн. 3. Отд. I. М., 1995, 514.

Assumption Cathedral – *Syn. 667*.[22] The same litanies are presented in the Trebnik *Syn. 326*, in the litany at the Great Vespers, f. 109v: **Єщє молимсѧ ѡ бл҃говѣрныⷯ и б҃гохранимыⷯ нашиⷯ ц(с)рєи державы побѣды · прєбыванїа · мира · ꙁдравига · сп҃сніа · и ѿпущенїа грѣхов иⷯ** (Also, we pray for pious and God-protected tsars of the state, victory in this world, health and salvation and absolution).

Taking the manuscript *Vat. slav. 14* as the Sluzhebnik of Cyprian, we would get a consistent picture of the Sluzhebnik and Trebnik in the late 14th century. In our opinion, those contradictions described by Gorsky and Nevostruev, as well as Mansvetov, were connected with the fact that they *a priori* took the MS *Syn. 601* as the closest copy of the Sluzhebnik of Cyprian. The Sluzhebnik of Cyprian contained only three liturgies and rules for them; it was thus a classic Leiturgikon. The Rule of the Liturgy of St. John Chrysostom (Diataxis of Patriarch Philotheus) was written separately from the liturgy; perhaps, it was bound to the manuscript somewhat later. This can be seen from the different quantity of lines on pages which contain Diataxis (16) and the liturgies (14).[23] There were no margin notes in composing those texts of Cyprian; but the very fact of the production of the manuscript in the Metropolitan scriptorium is eloquent in itself. Copies of that Sluzhebnik could contain notes by scribes about copying the manuscript from a Metropolitan manuscript, which made their work more important. Perhaps, the Sluzhebnik *Syn. 601* was written from one of the metropolitan copies, but it was completed with services taken from other sources.

3. *The Language Peculiarities of the Codex* Vat. slav. 14

The above mentioned Trebnik of Metropolitan Cyprian *Syn. 326* (1481) contains services, the greater part of which is included into an earlier manuscript — a parchment Trebnik from the Synodal collection of the State Historical Museum, *Syn. 675*: they were placed in the same order and in the same translation. The Trebnik *Syn. 675* was written in the time of Cyprian, i.e., at the turn of the 14th and 15th centuries; it is a noteworthy manuscript. The codex has been known in the research literature for a long time; it contains rare liturgical services.[24] Some of them were published, but the codex,

---

[22] А.И. Яковлева, "Синодик Успенского собора," *Палеография, кодикология, дипломатика. Современный опыт исследования греческий, латинских и славянских рукописей и документов: Материалы международной научной конференции в честь 75-летия доктора исторических наук, члена-корреспондента Афинской Академии Б. Л. Фонкича*, Moscow 2013, 391-392.

[23] А. Джурова, К. Станчев, М. Япунжич, *Опис на славянските ръкописи във Ватиканската библиотека*, 83.

[24] А. В. Горский – К. И. Невоструев, *Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки*, III, 1, Moscow 1869, 128-149.

as a manuscript with its specific liturgical content, has not been studied. Nevertheless, it contains the Slavic translation of the Euchologion of the Great Church, made by the scribes of the Cyprian's circle in Constantinople in 1380s.[25] Their translation of the Euchologion of the Great Church made was a serious novelty in the Russian Church, directly connected with the Constantinople worship based on the liturgical rites in St. Sophia. The graphic and orthographic system of the eldest manuscript of that translation *Syn. 675* has a number of peculiarities; they allow us to conclude that the manuscript reflects one of the early steps of influence of the Southern Slavic orthography in the Russian written tradition.[26]

Accordingly, the handwriting and orthographic peculiarities of the Trebnik *Syn. 675* and the Sluzhebnik *Vat. slav. 14* are quite similar; both manuscripts were written in the time of Cyprian, the late 14 – early 15th cent. They are written on parchment, in the traditional Russian liturgical Uncial; the handwritings of the scribes are rather similar. The orthography of both manuscripts demonstrates a number of common innovative features. In both manuscripts, they used a grapheme ы with ь in the left part of the letter, not with ъ, as it was habitual for Russian manuscripts. In both codices they wrote a digraph ѹ in the middle of the word, which was also typical for the Southern Slavic written tradition. There are consistently used commas, diacritic signs as *paerok* (ʿ), and a complete assortment of accent signs: *oksia* ´, varia `, kendema ̈, iso ʼ, kamora ̑, big apostroph ʼʼ — however, the function of these signs in both manuscripts was not a systematic one; obviously, Russian scribes only accepted those peculiarities but were not sure how to use them. On the opinion of M. G. Gal'chenko, a complete assortment of accent signs could be found in the only manuscript of the 14th cent. — 'Narrations by St. Basil the Great', the State Historical Museum, *Uvar. 506* (1397), copied at Athos; constant usage of that assortment has been found in handwritings since 1410s.[27] The Sluzhebnik and the Trebnik of Cyprian, as we see, were the earliest Russian manuscripts written in Moscow, where they made an attempt to introduce a new system of the superlinear signs into the Russian written tradition.

There are rare and noteworthy orthograms in both manuscripts; some of them have not been adapted in further Russian orthography.[28] Such

[25] T. Afanasyeva, "The Slavic Version of the Euchologion of the Great Church and its Greek Prototype" OCP 81, 2015, 169-194.

[26] Г. А. Мольков, "Орфографические принципы Киприановского кружка (на материале рукописи ГИМ Син. 675)," *Труды института русского языка им. В.В. Виноградова* (at press).

[27] М. Г. Гальченко, *Книжная культура. Книгописание. Надписи на иконах Древней Руси. Избранные работы*, Москва – Санкт-Петербург 2001, 124.

[28] Г. А. Мольков, "Орфографические принципы Киприановского кружка (на материале рукописи ГИМ Син. 675)", *Труды института русского языка им. В.В. Виноградова* (at press).

orthogramm is, for instance, writing **оү** after vowels without iotacism, not only in foreign names like **моисеоү** (*Syn. 675*, f. 16r), but also in such Slavic words as **млтвоү вечернюоү** (*Syn. 675*, f. 91r), **млтвоү предложенноү, оставленіоү, спсеніоү** (*Vat. slav. 14*, f. 1r, 11r, 38v). In both manuscripts we find frequent writing of the double **н** with a diacritic sign of double varia: **в таиннѣи, огненныхъ** (*Syn. 675*, f. 10r, 119r), **преблгословеннοую, смѣренныхъ** (*Vat. slav. 14*, f. 3v, 5r, 7v, 10v). In the Sluzhebnik *Vat. slav. 14*, as well as in the Trebnik *Syn. 675*, they use new orthograms taken from Southern Slavs. Also, in *Syn. 675* the pronoun **сь** is consistently written with non-etymological **ъ** in the form **сѣ**, (to escape any confusion with the homographic preposition, they put a superlinear sign over the form of the pronoun). Similar writing variants could be found also in *Vat. slav. 14*: **хлѣбъ сѣ** (f. 64v), **градъ сѣ** (f. 72r). Noteworthy is their usage of the letter **ъ**, which was corrected from **о**. In *Syn. 675* they set numerous samples of the same kind (let us take note of such a correction as **Ъ**): **превЪсхода** f. 31v, **непретЪкновени** f. 47v, **сЪ сѣавшимъ** f. 52r. In *Vat. slav. 14* such corrections are rare, but there are few: **храмЪсь** f. 4r, 68r. Those peculiarities can testify to the common provenance of both manuscripts, in spite of the fact that they were written by different scribes; those scribes had common ideas of the orthographic rules, and similar habits of book-writing.

In the language of the translation of the Euchologion of the Great Church in the manuscript *Syn. 675* there are Russianisms in phonetics, lexics, and some grammatic forms, which was typical also for the translation of Diataxis in the manuscript *Vat. slav. 14*. Russianisms are found in rubrics only, but not in litanies and prayers; in general, there developed the established Slavic tradition not to use regional vocabulary in ecclesiastic texts. So, for instance, in *Vat. slav. 14* there are the following Russianisms: **правага страна** (f. 112r) instead of the normative **деснага страна**, a Russian diminutive **крошки** (f. 121r), the Russian meaning of the word **полъ** ('bottom, basement') — **покланяеться до полоү** (f. 124v). The Russian prefix **вы-** could be found in the Rule of the Liturgy of the Presanctified Gifts in *Vat. slav. 14*: **выходоү, выход** (f. 84v), as well as the phonetic Russianism **свѣтило горючее** (f. 85r). In *Syn. 675* there are more Russianisms, because many services from the Euchologion of the Great Church were translated for the first time; and translators introduced Russian equivalents for some concepts and objects, not Church Slavic ones.[29] The Manuscript *Vat. slav. 14*, as well as *Syn. 675*, does not contain specific characteristics of Novgorod

[29] T. Afanasyeva, "On Russian Translations of the Period of the 'Second South Slavic Influence," *Zeitschrift fur Slawistik* 61(3), 2016, 433-447.

and Pskov, as O. Gorbach thought[30]; this manuscript comes doubtlessly from Moscow. Thus, linguistic peculiarities of both manuscripts are similar in numerous aspects; it allows us to take these two manuscripts for products of the same scriptorium, where new norms of Russian writing and language have been shaped.

Finally, the decoration of both manuscripts has many common elements. There are 'flourishing' cinnabar initials, fragments of ligature calligraphy in headings. Those peculiarities were typical for the Southern Slavic manuscripts of that epoch. In the Sluzhebnik of Cyprian *Vat. slav. 14* there are several empty pages, obviously left for illumination.[31] The manuscript *Syn. 675* was not illuminated, which is logical, because Trebniks have been never illuminated. All known Trebniks, even the most famous Euchologion of the Great Church from Constantinople (Paris, *Coisl. 213*), were decorated quite modestly.

Thus, our research demonstrates that the Sluzhebnik *Vat. slav. 14* came from the circle of manuscripts of the Metropolitan scriptorium of the time of Cyprian. It was written by scribes with a similar approach to orthography (one of those scribes was Protodeacon Spyridon of the Assumption Cathedral in the Moscow Kremlin). The Trebnik *Syn. 675* with the Slavic version of the Euchologion of the Great Church made by translators of the Cyprian's circle was produced in that scriptorium as well. Both manuscripts have common novelties in orthography and Russian vocabulary was used in the texts of liturgical notes. Their methods of translation were also similar. The Sluzhebnik *Syn. 601*, which has been taken for the Sluzhebnik of Cyprian since Gorsky and Nevostruev, was not that one, in fact; some of its texts were inserted into it by the scribe Hilarius from other sources. The manuscripts *Vat. slav. 14* and *Syn. 675* are the Leiturgikon and the Trebnik with Cyprian's version of those liturgical books; they were designed for the liturgical service in the cathedrals of Moscow in the late 14th century.

Sources

Vat. slav. 14 – Sluzhebnik, late 14th century, Vatican Apostolic Library.

Syn. 326 – Trebnik, 1481, Synodal collection, State Historical Museum, Moscow, Russia.

Syn. 601 – Sluzhebnik, late 14th century, Synodal collection, State Historical Museum, Moscow, Russia.

---

[30] О. Горбач, *Три церковнослов'янські літургічні рукописні тексти Ватиканської бібліотеки*, Roma, 1966, 12-34.

[31] А. Джурова, К. Станчев, М. Япунжич. *Опис на славянските ръкописи във Ватиканската библиотека*, Sofia 1985, 83.

Syn. 667 – Synodicon of the Assumption Cathedral in the Moscow Kremlin, convolute 14-16th century, Synodal collection, State Historical Museum, Moscow, Russia.
Syn. 675 – Trebnik, late 14th century, Synodal collection, State Historical Museum, Moscow, Russia.
Syn. 952 – Sluzhebnik, early 15th century, Synodal collection, State Historical Museum, Moscow, Russia.
Usp-parchm. 7 – Pentekostarion, 1403, Assumption Cathedral in the Moscow Kremlin collection, State Historical Museum, Moscow, Russia.
Pogod. 75a – Trebnik, early 15th century, Pogodin's collection, Russian National Library, St. Petersburg, Russia.
Sof. 524 – Sluzhebnik, late 14th century, Sofiiskoe collection, Russian National Library, St. Petersburg.
Q.n.I.60 and *Q.n.I.61* – Serbian Trebniks, late 14th century, Main collection, Russian National Library, St. Petersburg, Russia.
Sof. 673, *Sof. 844*, *Sof. 878* – Trebniks, 16th century, Sofiiskoe collection, Russian National Library, St. Petersburg, Russia.

Saint-Petersburg State University
199034 St Petersburg
11 Universitetskaya embankment
Russia
t.afanasieva@spbu.ru

Tatiana Afanasyeva

Summary

The article argues for the idea that the Leiturgikon of Cyprian is a manuscript preserved in the Vatican Apostolic Library *Vat. slav. 14*, written at the Moscow Metropolitan scriptorium in the late 14th century. Traditionally, the Sluzhebnik of Cyprian was identified as a manuscript of the State Historical Museum, *Syn. 601*, late 14th century; that opinion was based on margin notes by the scribe Hilarius. The language and the composition of some services in *Syn. 601* differ from those in the Trebnik of Cyprian, which is traditionally identified as a manuscript of the State Historical Museum, *Syn. 326*, of 1481. Those contradictions were discussed in the research works of the 19th century; I. D. Mansvetov concluded that the Trebnik *Syn. 326* contains some services not connected with the translations of Cyprian's circle — they were ascribed to him by mistake in the 14th century. A study of the manuscripts with Cyprian's liturgical translations has shown that a number of services in the Sluzhebnik *Syn. 601* were not connected with the Cyprian's activity and that they were taken by Hilarius from other sources. The Sluzhebnik of Cyprian was a classical leiturgikon containing only the texts of the Liturgies and their rules, while the Trebnik of Cyprian is a MS *Syn. 675* — it contains a Slavic translation of the Euchologion of the Great Church. Both manuscripts were made in the same scriptorium; they have similar handwriting and orthographic systems; they were designed for the liturgical services in the cathedrals of Moscow in the time of Cyprian.

Keywords: the Sluzhebnik and the Trebnik of Cyprian, the liturgical reforms in the Moscow Rus' in the late-fourteenth century, the Metropolitan scriptorium, orthography of manuscripts.

Marco Bais

Il tempo e la storia. Considerazioni sul prologo della *Storia di Tamerlano e dei suoi successori* di T'ovma Mecop'ec'i

La *Patmut'iwn Lank-T'amuray ew yaǰordac' iwroc'* [Storia di Tamerlano e dei suoi successori][1] del monaco e *vardapet* T'ovma Mecop'ec'i (1378[2]-1446), noto soprattutto per aver strenuamente sostenuto il ritorno del catholicosato armeno nella sede originaria di Ēǰmiacin nel 1441, è riconosciuta come una delle fonti più importanti per la storia armena del tardo XIV e della prima metà del XV sec. Di fatto, nei tre secoli che corrono tra

[1] Manteniamo il titolo dell'*editio princeps*: *Patmut'iwn Lank-T'amuray ew yaǰordac' iwroc'*, arareal T'ovma vardapeti Mecobec'woy [Storia di Tamerlano e dei suoi successori composta dal *vardapet* T'ovma Mecobec'i], a cura di K. Šahnazarean, Parigi 1860, e generalmente usato nelle traduzioni moderne: Foma Mecopskij, *Istorija Timur-Lanka i ego preëmnikov* [Storia di Tamerlano e dei suoi successori], a cura di T. Ter-Grigor'jan (trad. russa) e U. Bakichan (trad. azera), Baku 1957 (parziale, versione russa consultabile on line: http://www.vostlit.info/Texts/rus/Metz/framemel.htm) [accesso: 03.10.2017]; T'ovma Metsobets'i, *The History of Tamerlane and His Successors*, transl. by R. Bedrosian, New York 1987 (con omissione di alcuni passaggi, consultabile solo on-line attraverso il sito: https://archive.org/details/TovmaMetsobetsisHistoryOfTamerlaneAndHisSuccessors) [accesso: 03.10.2017]; Tovma Mecopeci, *Istorija Timurlenga i ego preëmnikov* [Storia di Tamerlano e dei suoi successori], a cura di K. S. Ter-Davtjan, Erevan 2005. Le sole eccezioni sono: gli ampi *excerpta* pubblicati da Nève prima della comparsa dell'edizione di Šahnazarean: F. Nève, *Exposé des guerres de Tamerlan et de Schah-Rokh dans l'Asie occidentale, d'après la chronique arménienne inédite de Thomas de Medzoph*, Bruxelles 1860 (Extrait de *Mémoires couronnés et autres mémoires publiés par l'Académie royale de Belgique*, 11, 1861) e la traduzione in armeno moderno in T'ovma Mecop'ec'i, *Patmagrakan erker* [Opere storiche], a cura di A. Madoyan, Erevan 2003, pp. 3-61, intitolata *Anōren T'amuri ew nra haǰord myus bṙnakalneri hamaṙot patmut'yunə* [Breve storia dell'empio Timur e degli altri tiranni suoi successori]. La recente edizione critica — T'ovma Mecop'ec'i, *Patmagrut'yun* [Storiografia], a cura di L. Xač'ikyan, Erevan 1999, pp. 1-217 — pubblica, invece, il testo sotto il titolo: *Patmut'iwn hamaṙōt anōrēn T'amurin, or eleal i yašxarhēn Xorasanu ew gnac' minč'ew i covn Ovkianos* [Breve storia dell'empio Tamerlano, che uscì dalla terra del Xorasan e andò fino al mare Oceano]. Nei manoscritti si trovano titoli diversi, che però pongono sempre l'accento sulla figura di Tamerlano, cf. Mecop'ec'i, *Patmagrut'yun*, cit., p. XXXIX.

[2] Cf. L. S. Xač'ikyan, *ŽE dari hayeren jeṙagreri hišatakaranner* [Colofoni dei manoscritti armeni del XV sec.], vol. I, Erevan 1955, p. 567 n° 638, dove, in un colofone redatto da lui stesso nel 1444, T'ovma afferma di avere 66 anni. G. Yovsep'ean, *T'ovma Mecop'ec'u keank'ə nor kensagrakan tuealneri himan vra* [La vita di T'ovma Mecop'ec'i sulla base di nuovi dati biografici], Vałaršapat 1914, p. 7 fissa la data della nascita tra il 1376 e il 1379, cf. Mecop'ec'i, *Patmagrut'yun*, cit., pp. XLI-XLII e *Armjanskie žitija i mučeničestva V-XVII vv.* [Vite e martìri armeni dei sec. V-XVII], a cura di K. S. Ter-Davtjan, Erevan 1994, p. 208 n. 1.

OCP 83 (2017) 459-479

la morte di Step'annos Ōrbēlean (†1304 c.), l'ultimo grande storico del Medioevo, autore della *Patmut'iwn nahangin Sisakan* [Storia della provincia di Siwnik'][3], e la composizione del *Girk' patmut'eanc'* [Libro di storie] di Aṙak'el Dawrižec'i (fine XVI sec. – 1670)[4], la feconda tradizione storiografica armena si inaridisce, cedendo il terreno ad altri generi narrativi, come le cronache, i racconti agiografici e i colofoni, che aumentano in numero ed estensione mano a mano che la narrazione storiografica arretra[5]. Anche per questo, forse, la *Patmut'iwn* [Storia] di T'ovma — accanto a ripetizioni e incongruenze che lasciano al lettore l'impressione di aver a che fare con un lavoro mancante dell'ultima rifinitura[6] — reca in sé le tracce dei generi narrativi allora più dinamici, ai quali è dedicata una parte della produzione di questo autore[7], come l'agiografia, cui si ispirano molte pagine — basti citare, oltre a quanto si è detto sopra, il lungo capitolo XXVII, unica sezione della *Storia* a portare un titolo: «Circa il *vardapet* Yovhannēs Mecop'ec'i»[8] —, e, soprattutto, i colofoni, riguardo ai quali è sufficiente anche solo scorrere la selezione presentata da Avedis Sanjian per rendersi conto di quante siano le assonanze con determinati passaggi della *Storia*[9].

[3] Step'annos Ōrbēlean, *Patmut'iwn nahangin Sisakan* [Storia della provincia di Siwnik'], a cura di K. Šahnazareanc', Parigi 1859 (rist. Tbilisi 1910). Trad. franc.: *Histoire de la Siounie par Stéphannos Orbélian*, traduite de l'arménien par M. Brosset, première livraison, St. Pétersbourg 1864.

[4] Aṙak'el Dawrižec'i, *Girk' patmut'eanc'* [Libro di storie], a cura di L. A. Xanlaryan, Erevan 1990. Trad. ingl.: Aṙak'el of Tabriz, *Book of History*, Introduction and Annotated Translation from Critical Text by G. A. Bournoutian, Costa Mesa (CA) 2010 (Armenian Studies Series, 16).

[5] Per l'importanza assunta dagli scritti cronachistici in questo periodo si veda V. A. Hakobyan, *Manr žamanakagrut'iwnner XIII-XVIII dd.* [Piccole cronache XIII-XVIII sec.], 2 vol., Erevan 1951 e 1956. Per l'agiografia, si veda Y. Manandean e H. Ačaṙean, *Hayoc' nor vkanerə (1155-1843)* [I nuovi martiri armeni (1155-1843)], Vałaršapat 1903. Infine, per la ricca produzione di colofoni rimandiamo ai volumi che raccolgono i colofoni dei secoli XIV-XVII: L. S. Xač'ikyan, *ŽD dari hayeren jeṙagreri hišatakaranner* [Colofoni dei manoscritti armeni del XIV sec.], Erevan 1950; L. S. Xač'ikyan, *ŽE dari hayeren jeṙagreri hišatakaranner* [Colofoni dei manoscritti armeni del XV sec.], 3 vol., Erevan 1955, 1958 e 1967; V. Hakobyan e A. Hovhannisyan, *Hayeren jeṙagreri ŽĒ dari hišatakaranner* [Colofoni dei manoscritti armeni del XVII sec.], 3 vol., Erevan 1974, 1978 e 1984. Una importante selezione di colofoni tradotti in inglese con una cospicua introduzione è in A. K. Sanjian, *Colophons of Armenian Manuscripts, 1301-1480. A Source for Middle Eastern History*, Cambridge (MA) 1969.

[6] Pensiamo, ad esempio, alla ripetizione, con variazioni, del materiale relativo a Grigor Tat'ewac'i (T'M XVIII, pp. 43-48; XXVI, pp. 76-83; XXVII, pp. 91, 94-95), e, in misura minore, a Vardan di Hogwoc' (T'M XXI, pp. 58-60; XXV, pp. 75-76) e Grigor Xlat'ec'i (T'M XXII, pp. 60-65; XLV, pp. 142-144). Qui e di seguito la *Storia* è citata seguendo la numerazione dei capitoli riportata nell'edizione critica di Xač'ikyan: Mecop'ec'i, *Patmagrut'yun*, cit., di cui si dà anche la pagina.

[7] Sugli scritti di T'ovma Mecop'ec'i, cf. Mecop'ec'i, *Patmagrut'yun*, cit., pp. XXXV-LXIII, in particolare pp. XLI-XLIV sui colofoni e pp. L-LII sull'agiografia.

[8] T'M XXVI, pp. 83-96.

[9] Si veda, in particolare, A. K. Sanjian, *Colophons of Armenian Manuscripts*, cit., pp. 182-

Considerando, dunque, il declino in cui versava il genere storiografico, è legittimo chiedersi quali ragioni abbiano indotto T'ovma a comporre una *Storia* e, contestualmente, quale sia il senso che egli attribuisce al narrare la storia. La risposta a queste domande può venire da un esame del prologo e di alcuni passaggi dell'opera.

2. *Analogie tra il prologo di T'ovma Mecop'ec'i e quello di Samuēl Anec'i*

La *Storia* di T'ovma Mecop'ec'i si apre con alcune considerazioni generali dello storico sul tempo seguite da una rapida illustrazione dell'argomento trattato. Scrive il Mecop'ec'i:

> Le persone amanti degli studi e delle lettere devono sapere che il tempo si divide in passato, presente e futuro. E ai *vardapet* della Chiesa, riguardo a questi tre ⟨tempi⟩, è necessario sapere: riguardo al passato, narrare; riguardo al presente, parlare; riguardo al futuro, capire e ammonire. Così, anche noi dobbiamo, in modo alquanto compendioso, riguardo al nostro presente narrare ciò che è avvenuto nel nostro tempo, mostrare la rovina che i malvagi re infedeli dell'Oriente hanno portato alla nostra nazione armena in questi ultimi tempi e tutti i popoli forestieri[10].

L'insistenza con cui in queste righe si parla del tempo, sia in termini generali — la sua divisione in tre parti — sia, più in particolare, rispetto all'oggetto dell'opera di T'ovma, che, si afferma, tratta delle vicende presenti, indusse già Félix Nève ad accostare questo prologo a quello, molto più esteso, premesso alla *Žamanakagrut'iwn*[11] [Conografia] di Samuēl Anec'i, autore del XII sec. Secondo Nève, T'ovma Mecop'ec'i

> énonce sur la triple division du temps les mêmes idées qu'un auteur du XIIe siècle, Samuel d'Anì, a développées dans le prologue de sa chronique. Seulement Samuel soutient que la plupart des hommes s'inquiètent du passé et de l'avenir bien plus que du présent; il admet cependant que plusieurs hommes, inspirés par l'Esprit-Saint se sont appliqués légitimement à raconter l'histoire de leur

183 (anno 1435 n° 3), ma anche i colofoni alle pp. 130-131 (anno 1407 n° 3); 133 (anno 1410 n° 1); 172 (anno 1427 n° 1); 196 (anno 1441 n° 9). Questi e altri colofoni di T'ovma Mecop'ec'i si trovano, nell'originale armeno, in L. S. Xač'ikyan, *ŽE dari hayeren*, cit., vol. I.

10 T'M I, p. 2: «Պարտ է գիտել ուսումնասիրաց եւ բանասիրաց անձանց, զի ժամանակն բաժանի յանցեալն, ի ներկայն եւ յապառնին: Եւ վարդապետաց եկեղեցոյ պիտոյ է վասն երիցն գիտելոյ. վասն անցելոյն պատմել, վասն ներկային խօսել, վասն ապագային իմանալ եւ զգուշացուցանել: Նոյնպէս եւ մեզ պարտ է սակաւ մի համառօտաբար վասն ներկային, զոր ի մերում ժամանակիս եղեւ, պատմել, զոր չար թագաւորքն անհաւատք Արեւելից կորուստ բերին Հայկազեան սեռիս ի վերջին ժամանակիս եւ ամենայն օտարացեղ ազգաց ցուցանել».

11 Samuēl Anec'i ew šarunakołner, *Žamanakagrut'iwn Adamic' minč'ew 1776 t'.* [Samuēl Anec'i e continuatori, Cronaca da Adamo fino all'anno 1776], a cura di K. Matevosyan, Erevan 2014.

temps et de leur pays, et il énumère les historiens qui sont venus à la suite et qui ont travaillé à l'exemple d'Eusèbe et de Socrate[12].

Malgrado le analogie tra i due prologhi poste in evidenza da Nève, T'ovma e Samuēl focalizzano l'attenzione su aspetti diversi. Samuēl introduce la sua opera nel modo seguente:

Il novero dei tempi[13] fu diviso e definito in tre parti: passato, presente e futuro. Tuttavia, pare un'inclinazione della volontà della nostra condizione umana acquisire intelligenza delle cose passate e di quelle future, più che del presente, come abbiamo appreso dalle Scritture, avendo interpellato su queste ⟨questioni⟩ uomini di Dio e pagani. Colui che dà la vita diceva a coloro che egli stesso conosceva: «Non tocca a voi conoscere i tempi e le ere che il Padre pose sotto la sua potestà»[14]; il verace Eusebio afferma ⟨che⟩ non diceva questo solo riguardo all'*eschaton*, ma esprimeva ⟨tale⟩ giudizio riguardo a tutti i tempi[15]. Infatti, con queste poche parole proibisce ai curiosi e ai bramosi di cose vacue di risolversi a conseguire davvero una conoscenza dei tempi. Ma quest'ordine di Dio e del Signore fu dato, infallibile e veritiero, affinché distogliesse i zelanti indagatori da inutili fatiche, giacché quelle cose che sono utili da sapere e da discernere, ⟨Egli⟩ le insegnò e le fece conoscere per mezzo dei libri profetici, e una dopo l'altra sono state impresse nei loro (*scil.* dei profeti) libri, fino all'incarnazione del Verbo divino, cominciando da Mosè, dai comandamenti donati da Dio[16].

---

[12] F. Nève, «Étude sur Thomas de Medzoph, et sur son Histoire de l'Arménie au XVe siècle», in *Journal Asiatique*, V^{e} sér., 6 (1855), pp. 221-281, in partic. 255-256 (pubblicato a parte come «Extrait n° 13 de l'Année 1855 du Journal Asiatique», pp. 1-61, in partic. 35).

[13] Così traduciamo *t'iwk' žamanakac'*, intendendo l'«universum temporis spatium» che troviamo nella versione latina di Samuēl Anec'i curata da Angelo Mai e Yovhannēs Zōhrapean (PG 19, col. 607a), ma ignoriamo la lezione dell'originale armeno usato dai traduttori. La stessa espressione, *i t'iws žamanakac'*, ricorre in Sir 18, 8 — cf. *Astuacašunč' matean hin ew nor ktakaranac'* [Sacre Scritture dell'Antico e Nuovo Testamento], a cura di Y. Zōhrapean, vol. IV, Venezia – S. Lazzaro 1805, p. 18 dell'appendice: «Yaweluac Astuacašunč' matenis» [Supplemento alle Sacre Scritture] —, dove corrisponde al gr. ἐν ἡμέρᾳ αἰῶνος *in un giorno dell'eternità*: «come una goccia d'acqua nel mare, così i pochi anni della vita umana in un giorno dell'eternità» — cf. Sir 18, 10 in *Sapientia Iesu Filii Sirach*, edidit Joseph Ziegler, Göttingen 1980 (Septuaginta, XII, 2), che non registra *variae lectiones* rilevanti —, confermando, quindi, la traduzione di Mai e Zōhrapean. Una terza occorrenza del medesimo sintagma *t'iwk' žamanakac'* si ha, significativamente, nella versione armena del *Chronicon* di Eusebio di Cesarea in un passo ritenuto oscuro dall'editore, che rende «temporum ratio», mentre il testo parallelo di Sincello ha solo χρόνον, cf. Ewsebios Kesarac'i, *Žamanakakank' erkmasneay*, a cura di M. Awgereanc' [Eusebii Pamphili Caesariensis episcopi Chronicon bipartitum (...) opera P. Jo. Baptistae Aucher], Parte I, Venezia – S. Lazzaro 1818, p. 9. Nell'espressione *t'uoy žamanakac'*, che ricorre nelle ultime righe di questo prologo, il termine *t'iw*, al singolare, sembra doversi tradurre piuttosto come «computo, misura».

[14] At 1, 7.

[15] Cf. Ewsebios Kesarac'i, *Žamanakakank'*, cit., pp. 2-3.

[16] Samuēl Anec'i, *Žamanakagrut'iwn*, cit., p. 79: «Յերիս որոշմունս բաժանեալ սահմանեցան թիւք ժամանակաց յանցեալն, ի ներկայն եւ յապառնին: Իսկ յաւժարութիւն կամաց

L'autore prosegue spiegando le ragioni della rivelazione divina che, da una parte, mirava a impedire agli uomini di cadere nell'errore di false credenze e, dall'altra, intendeva confortarli con la speranza della venuta del Verbo, che, una volta incarnatosi, per mezzo dello Spirito Santo rese i suoi discepoli partecipi delle cose ineffabili

> della cui perfetta luce furono colmate le creature e, avendo imparato da costoro i termini di ogni cosa, presero a scrivere del passato, del presente e del futuro, giacché dai veri discepoli avevano appreso la verità, e ciascuno degli uomini eloquenti e savi nella propria nazione prese a comporre delle cronografie[17].

Come aveva notato Nève, anche Samuēl fraziona la totalità del tempo in presente, passato e futuro, osservando però che la natura umana aspira piuttosto a indagare il passato e il futuro, anziché il presente, mentre T'ovma fa proprio del presente l'oggetto della sua narrazione storica. Tuttavia, con quelle parole Samuēl sembra voler affermare che gli uomini sono attratti soprattutto da ciò che più è lontano dalla loro esperienza, come appunto le cose passate e future. La sua preoccupazione pare piuttosto essere quella di definire quali siano gli ambiti temporali di cui l'uomo può utilmente trattare. Per questa ragione riprende da Eusebio di Cesarea la citazione di At 1, 7 e, facendo proprio il commento di quello storico, dichiara che tutti i tempi sono sottoposti all'autorità del Padre, il cui piano di salvezza scandisce l'intera storia umana — passato, presente e futuro —,

---

մարդկութեանս ներհուն լինել տեսանի անցելոցն եւ ապառնեացն, առաւել քան ներկային՝ որպէս ուսաք ի գրոց՝ հարցաքննեալ զայնոսիկ յարանց աստուածայնոց եւ արտաքնոց: Որոց իւրոցն ծանաւթիցն ասէր Կենարարն, թէ՝ "ոչ է ձեզ գիտել զժամս եւ զժամանակս, զոր Հայր եդ յիւրում իշխանութեան", ո՛չ միայն ասէր զայս վասն կատարածի, այլ վասն ամենայն ժամանակաց ետ վճիռ, ասէ ճշմարտապատումն Եւսեբի: Զի զժիտ եւ զդատարկախոյզս արգելու սակաւ բանիւս՝ մի՛ ոգորիլ հասու լինել ստուգիւ գիտութեան ժամանակաց: Բայց այս հրամանք աստուածային եւ տիրականք տրամագիծ եւ ճշմարիտ տուեալ եղեւ, զի զվայրաքննինս արգելուցու յանաւգուտ աշխատութեանց, զի զայնոսիկ՝ որք պիտոյքն են գիտել եւ նկատել, ուսոյց եւ ծանաւթս արար ի ձեռն գրոց մարգարեականաց, որք զկնի միմեանց դրոշմեալ են ի գիրս նոցա, մինչեւ ի մարմնանալ Աստուածն բանի, սկսեալ ի Մովսէսէ՝ յաստուածապարգեւ պատգամացն».

[17] Samuēl Anec'i, *Žamanakagrut'iwn*, cit., p. 79: «յորոց լուսալրութենէ լցան արարածք եւ ուսեալք ի նոցանէ զսահմանս ամենայնի, ձեռնարկեցին գրել զանցեալն եւ զներկայն, եւ զապառնիս՝ իբրեւ յաշակերտաց ճշմարտէն վարժեալք զճշմարտութիւն, եւ իւրաքանչիւր ոք ի կորովաբան եւ յիմաստախոհ արանց յազգին իւրում զժամանակագիտութիւնս կարգեալ ձեռնարկեաց». Seguendo l'edizione di Aršak Tēr-Mik'elean – Samuēl Anec'i, *Hawak'munk' i groc' patmagrac'* [Compilazione dagli scritti degli storici], Vałaršapat 1893, p. 2 — leggiamo *zžamanakagrut'iwns* anziché *zžamanakagitut'iwns* perché quest'ultimo termine, benché in sé plausibile sul piano morfologico e semantico, non risulta attestato nei principali lessici: *NBHL* (= G. Awetik'ean – X. Siwrmēlean – M. Awgerean, *Nor bargirk' haykazean lezui* [Nuovo dizionario della lingua armena], 2 vol., Venezia – S. Lazzaro 1836-1837, rist. anast. Erevan 1978 e 1981); M. J̌axǰaxean, *Bargirk' i barbar hay ew italakan* [E. Ciakciak, *Dizionario armeno-italiano*], Venezia – S. Lazzaro 1837; S. Malxaseanc', *Hayerēn bac'atrakan bararan* [Dizionario esplicativo armeno], 4 vol., Erevan 1944).

dal tempo della preparazione al momento della venuta del Cristo, quando s'instaura l'era della salvezza, fino alla parusia e al giudizio finale. Per questo ciò che è utile sapere è stato rivelato agli uomini nei libri profetici, fino all'incarnazione del Verbo: indagare al di fuori di tale rivelazione è fatica inutile volta a soddisfare vane curiosità. A partire dalla venuta di Cristo, che rivelò alle creature cose ineffabili per tramite dei suoi discepoli e con l'aiuto dello Spirito Santo, «uomini eloquenti e savi» di varie nazioni, avendo appreso quella verità, presero a scrivere del presente, del passato e del futuro, ovvero della totalità del tempo, affrancati dal capriccio della natura umana, incuriosita soltanto dal passato e dal futuro, e determinati, invece, a perseguire la verità.

Tra costoro — continua Samuēl — si distingue Eusebio di Cesarea, che, come ripeterà anche più avanti, rimane per lui il modello di riferimento, mentre tra gli Armeni il primo in ordine di tempo fu Agat'angełos, seguito da altri storici accuratamente elencati, sui quali eccelle Movsēs Xorenac'i. In questo modo Samuēl intende presentarsi come parte di una tradizione di storiografi che hanno indagato il tempo nel rispetto della rivelazione e che costituiscono il fondamento su cui poggia l'opera che egli si accinge a scrivere.

> Costoro narrano degli Armeni e molti altri di ciascuna nazione solo dall'uscita di Adamo dal paradiso, omettendo la vita del paradiso, come diceva il Signore: «Del giorno della venuta e dell'ora, nessuno sa»[18], dove, parlando degli angeli e del Figlio, proibì qualunque domanda. Ora, se Egli stesso è destinato a venire, come può non sapere l'ora? Ma disse così, per non rattristarli[19].

Samuēl enuncia qui un tema ripreso più ampiamente al termine del prologo, cioè quale sia il punto d'inizio della storia umana e, di conseguenza, di che cosa sia lecito parlare in modo fondato e proficuo. I suoi predecessori che hanno operato nel solco della rivelazione e secondo verità iniziano le loro narrazioni dalla cacciata di Adamo dal paradiso, tralasciando ciò che avvenne prima di quel momento. Altrettanto si propone di fare Samuēl:

> Dapprima, cominciando da Adamo finiremo con Noè, e di lì fino ad Abramo, e di lì fino alla nascita di Cristo, e poi al modo delle cronache assoggetteremo ⟨i

[18] Mc 13, 32 che, nell'ed. di Zōhrapean (*Astuacašunč' matean*, cit., vol. IV, p. 101) legge: «Այլ վասն աւուրն այնուիկ եւ ժամու՝ ոչ ոք գիտէ, ոչ հրեշտակք յերկինս՝ եւ ոչ որդի, բաց միայն հայր» [ma circa quel giorno e ora, nessuno sa, né gli angeli nei cieli, né il figlio, ma soltanto il padre].

[19] Samuēl Anec'i, *Žamanakagrut'iwn*, cit., pp. 79-80: «Այսոքիկ զՀայոց, եւ այլք բազումք զանցնիւր ազգաց պատմիչք, միայն յելանելոյն Ադամայ ի դրախտէն, զի զդրախտին կեանս անյայտացուցեալ, որպէս ասէր Տէրն, եւ վասն աւուրն գալստեան եւ ժամու ոչ ոք գիտէ, որում զհրեշտակս եւ զՈրդի ասելովն արգել բնաւ զհարցանել: Արդ, եթէ Ինքն է գալոց, զիարդ Ինքն ոչ գիտիցէ զժամն, բայց զի մի՛ տրտմեցուսցէ զնոսա, ասաց այսպէս».

fatti⟩ a tavole cronologiche fino al presente, tralasciando il superfluo e includendo il necessario, nella speranza che tu[20] possa avere ciò che desideravi[21].

Dopo aver spiegato che cosa egli ritenga superfluo — ovvero «le storie dei Caldei (*scil.* Babilonesi) e i nomi barbarici», inclusi nella trattazione di Eusebio perché, comunque, hanno una qualche relazione con la storia biblica, tanto più che lo stesso Abramo traeva origine dalla terra dei Caldei — Samuēl ribadisce che il tempo della storia ha inizio dal momento in cui Adamo fu cacciato dal giardino dell'Eden, altrimenti si incorre nell'errore degli Ebrei, che presentano dei computi del tempo diversi:

infatti, dal momento in cui uscì da quella vita soave e fu chiamato Adamo, designando tutti quanti gli uomini, da allora in poi prese inizio la descrizione del tempo, e ciò secondo la traduzione dei Settanta, giacché tra gli Ebrei si trova una grande divergenza particolarmente nel computo dei tempi. Ma coloro che seguirono i Settanta furono come guidati dallo Spirito Santo e anche noi comporremo l'opera intrapresa ponendo attenzione a loro[22].

In conclusione si può rilevare come Samuēl Anec'i concordi con T'ovma Mecop'ec'i non solo sulla divisione tripartita del tempo, ma anche sul fatto che è legittimo per gli uomini occuparsi sia del passato sia del presente e del futuro, vale a dire del tempo nella sua totalità. Tuttavia, in Samuēl si avverte l'urgenza di individuare il punto di inizio della storia, identificato con l'uscita di Adamo dall'Eden, e di precisare cosa sia opportuno trattare e quali opere, oltre la Bibbia, debbano essere utilizzate come fonte e modello: per questo egli enumera i suoi predecessori, di cui si sente epigono e continuatore. Egli si propone di comporre una *Cronografia*, cioè un'opera in cui i fatti riportati sono saldamente agganciati a una griglia cronologica, è quindi verosimile che sia proprio la natura della sua opera a suscitargli i quesiti cui cerca di dare risposta nel prologo.

T'ovma Mecop'ec'i, invece, sostiene di volersi occupare dei fatti che sono avvenuti nella sua epoca, pertanto non ha alcuna necessità di fissare dei

---

[20] Samuēl Anec'i si rivolge qui al committente dell'opera, Grigor, identificato con il catholicos Grigor III Pahlawuni (1113-1166), cf. Samuēl Anec'i, *Žamanakagrut'iwn*, cit., pp. 10-11.

[21] Samuēl Anec'i, *Žamanakagrut'iwn*, cit., p. 80: «Եւ նախ յԱդամայ սկսեալ՝ կատարեսցուք ի Նոյ, եւ անտի՝ մինչեւ ցԱբրահամ եւ անտի մինչեւ ի ծնունդն Քրիստոսի, եւ ապա ըստ քրոնիկոնին զաւազանաւք զրաւեսցուք ի ներկայս, զաւելորդսն թողլով եւ զկարեւորսն ի ներքս մուծանելով, թերեւս հասանիցես փափագելոյն».

[22] Samuēl Anec'i, *Žamanakagrut'iwn*, cit., p. 80: «զի յորմէ հետէ ել յանուշակ կենացն եւ կոչեցաւ Ադամ, զհասարակ զբնաւ մարդիկ նշանակելով, յայնմ հետէ առ սկիզբն ժամանակագրութիւնս, եւ զայն ըստ եւթանասնիցն թարգմանութեան, զի բազում անմիաբանութիւն ի մէջ Եբրայեցւոցն մանաւանդ վասն թուոյ ժամանակաց գտանի: Բայց որք եւթանասնիցն հետեւեցին՝ իբրեւ ի Հոգւոյն Սրբոյ առաջնորդեալք, նոցա եւ մեք ուշ եդեալ շարադրեսցուք զձեռնարկեալս».

riferimenti cronologici né di rifarsi all'esempio di alcuna *auctoritas*: la fonte della sua narrazione, come ribadisce più volte, è la sua testimonianza autoptica dei fatti o il racconto di coloro che ne sono stati testimoni[23]. Egli sembra piuttosto porre l'accento sulla trattazione del tempo e la scrittura della storia quale attività che compete ai *vardapet*.

3. *Il* vardapet *e il tempo: struttura del prologo di T'ovma Mecop'ec'i*

Il breve prologo di T'M, a dispetto dell'apparente semplicità, presenta una struttura complessa, articolata in tre livelli che si susseguono dal generale al particolare — «le persone amanti degli studi e delle lettere», «i *vardapet* della Chiesa» e «noi» (*scil.* T'M in quanto autore dell'opera) — e la cui valenza viene precisata mediante la consapevole alternanza di *verba dicendi* e *cognoscendi* con diverse sfumature semantiche.

Dapprima T'ovma presenta la divisione del tempo in passato, presente e futuro come la constatazione di un dato di fatto che «le persone amanti degli studi e delle lettere» (*usumnasirac' ew banasirac' anjanc'*) sono tenute a sapere (*gitel*).

Passando al secondo livello, egli identifica una categoria di persone più ristretta rispetto all'insieme delle «persone amanti degli studi e delle lettere» dell'enunciato precedente, ovvero i «*vardapet* della Chiesa».

Vardapet, spesso reso con una certa approssimazione come *dottore* o *maestro*, ma privo di un reale corrispettivo nella nostra tradizione, è un titolo conferito, dopo una lunga e solida formazione, a religiosi armeni che occupano posizioni gerarchiche diverse, consentendo loro, in particolare, di svolgere un magistero di alto livello rispetto a una cerchia più o meno ampia di discepoli (*ašakert*) sui quali esercitano anche un'influenza morale[24]. Tale funzione pedagogica ed etica dei *vardapet* è ben posta in rilievo nei capitoli della *Storia* in cui T'ovma, anch'egli *vardapet*, viene delineando una

---

[23] Numerosi sono i passi in cui T'ovma si presenta come testimone oculare degli eventi narrati, si vedano, a mo' d'esempio, T'M XI, pp. 26, 29; XVI, p. 39; XVII, p. 43; XXIV, pp. 70, 73; XXIX, pp. 105, 107-108; XXXIV, p. 115; XL, p. 132; XLVII, pp. 148-149; LX, pp. 187-188 e altrettanti quelli in cui dichiara di aver appreso i fatti da testimoni oculari, ad esempio: XI, p. 28; XII, p. 32; XIV, p. 36; XVI, p. 39; XXVIII, pp. 101-102; XXIX, p. 105; L, p. 161; LXIV, p. 201. L'importanza attribuita all'autopsia come elemento di veridicità dei fatti narrati è nota tanto presso gli storiografi antichi che presso quelli medievali, per l'ambito siro si possono ora vedere le considerazioni di M. Debié, *L'écriture de l'histoire en syriaque. Transmissions interculturelles et constructions identitaires entre hellénisme et islam*, Leuven – Paris – Bristol (CT) 2015, pp. 373-375 (Late Antique History and Religion, 12).

[24] Sul titolo di *vardapet* cf. R. W. Thomson, «*Vardapet* in the Early Armenian Church», in *Mus* 75 (1962), pp. 367-384 e, soprattutto, A. Mardirossian, *Le Livre des Canons arméniens (*Kanonagirk' Hayoc'*) de Yovhannēs Awjnec'i. Église, droit et société en Arménie du IV*e *au VIII*e *siècle*, Lovanii 2004 (CSCO, 606 – Sub., 116), pp. 133-139; 368-374.

sorta di «genealogia intellettuale», che lega, in linea verticale, generazioni passate di *vardapet* ai loro *ašakert*, poi diventati a loro volta *vardapet*, manifestando, in linea orizzontale, il vincolo esistente tra i *vardapet* che sono stati condiscepoli di un medesimo maestro[25]. La centralità del *vardapet* nella *Storia* è certamente legata al ruolo che queste figure svolsero in difesa dell'ortodossia di fronte alle tendenze latinizzanti manifestate da una parte della gerarchia armena e alimentate dall'azione dei *Fratres unitores*, ma dipende anche dall'importanza crescente rivestita dai *vardapet* nella cultura e, in particolare, nella letteratura armena a partire dal XII e almeno fino al XVII sec.[26].

Secondo T'ovma Mecop'ec'i, ai *vardapet* non era sufficiente sapere della triplice divisione del tempo, bensì era loro dovere anche avere la capacità di agire rispetto a ciascuna delle tre parti in cui esso si divide secondo modi e finalità differenti. I *vardapet*, infatti, devono saper (*gitel*) narrare (*patmel*) del passato, parlare (*xōsel*) del presente e capire (*imanal*) e ammonire (*zgušac'uc'anel*) riguardo al futuro.

L'azione che i *vardapet* devono essere in grado di compiere riguardo al passato è espressa con il verbo tecnico della narrazione storica, *patmel*, corradicale dell'astratto *patmut'iwn* che designa, appunto, la *storia* e la *narrazione storica*. Pertanto, secondo T'ovma Mecop'ec'i, fare storia è una delle prerogative dei *vardapet*, che, tuttavia, devono anche essere in grado di trattare le cose presenti, ma il verbo per l'azione che ha per oggetto il presente è parlare (*xōsel*), usato di consueto per descrivere l'atto di locuzione nella sua accezione più generale, oltre che una conversazione tra due o più interlocutori[27].

A differenza di quanto avviene rispetto al passato e al presente, sul futuro il *vardapet* deve intervenire compiendo due azioni: capire (*imanal*) e ammonire (*zgušac'uc'anel*). Il primo verbo si chiarisce in opposizione a *gitel*, l'altro *verbum cognoscendi* usato nel prologo. Quest'ultimo, infatti, ha una valenza stativa, indicando la condizione di chi detiene una conoscenza

---

[25] Si veda in particolare TM VI, pp. 11-16; XVIII-XXII, pp. 43-65; XXV-XXVII, pp. 74-96. Su questi aspetti rimandiamo a M. Bais, «Il senso dell'alterità nella *Storia di Tamerlano e dei suoi successori* di T'ovma Mecop'ec'i», in I. Bueno – C. Rouxpetel (ed.), *Les récits historiques entre Orient et Occident, XIIe-XVe siècles* (Collection de l'École française de Rome), Roma (di prossima pubblicazione), dove, tra l'altro, si mette in evidenza come nella *Storia*, al più noto e studiato filone storico-politico delle invasioni di Timuridi e Qara-Qoyunlu si intrecci questo secondo filone, per lo più trascurato, circa la vita intellettuale e monastica.

[26] P. S. Cowe, «Medieval Armenian Literary and Cultural Trends (Twelfth-Seventeenth Centuries)», in R. G. Hovannisian (ed.), *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, vol. I: *The Dynastic Periods: From Antiquity to the Fourteenth Century*, New York (NY) 1997, pp. 293-325, in partic. 304.

[27] A. Ouzounian, *Le discours rapporté en arménien classique*, Louvain-La-Neuve 1992, pp. 177-204.

acquisita — è il caso degli amanti degli studi e delle lettere, tenuti a *sapere* che il tempo si divide in tre parti, ed è anche il caso dei *vardapet*, che devono *saper* narrare del passato, parlare del presente ecc. — e, quindi, corrisponde al greco οἶδα e al latino *scio, novi, cognosco, conscius, peritus sum*[28]. *Imanal*, invece, presenta una spiccata componente processiva, descrivendo una situazione di cambiamento, infatti ha come equivalenti greci e latini in particolare i verbi νοέω, συνίημι e *intelligo, percipio*[29]. Pertanto, *imanal* presuppone un movimento compiuto dal soggetto verso l'oggetto, nel nostro caso l'atto di comprensione esercitato dai *vardapet* rispetto al futuro, e tale dinamicità si esaurisce nella relazione tra questi due argomenti del verbo. La seconda azione, espressa da *zgušac'uc'anel*, implica invece, accanto ai *vardapet* che ammoniscono e agli eventi futuri riguardo ai quali essi esercitano l'azione dell'ammonire, anche un terzo argomento, cioè il destinatario dell'ammonimento, di cui però T'ovma non fa menzione in questo passo. Tale caratteristica è condivisa da *zgušac'uc'anel* con i verbi *patmel* e *xōsel*, usati in relazione al passato e al presente: anch'essi implicano, accanto al soggetto, i *vardapet*, e all'oggetto, rispettivamente il passato e il presente, un terzo argomento, ovvero il destinatario delle narrazioni e dei discorsi dei *vardapet*, di cui pure si tace nel prologo.

A questo punto, il fuoco del discorso si restringe ulteriormente, individuando, all'interno della categoria dei *vardapet*, un *vardapet* particolare, ossia T'ovma Mecop'ec'i, autore della *Storia*, che parla in prima persona plurale. Se i *vadapet* devono saper trattare delle tre parti in cui si segmenta il tempo, anche noi (*scil.* T'ovma Mecop'ec'i), riguardo al presente (*vasn nerkayin*), dobbiamo narrare (*patmel*) «ciò che è avvenuto nel nostro tempo» (*zor i merum žamanakis ełew*) e mostrare (*c'uc'anel*) la rovina (*korust*) causata all'Armenia «in questi ultimi tempi» (*i verǰin žamanakis*) dai malvagi re infedeli dell'Oriente e tutti i popoli forestieri che hanno percorso e devastato l'Armenia. È evidente che in queste righe viene presentato l'oggetto della *Storia*, cioè la rovina (*korust*) dell'Armenia provocata dalle invasioni di sovrani malvagi e infedeli, ed è altresì chiaro — tanto che viene ribadito tre volte nel giro di due righe — che tale rovina è avvenuta nei tempi in cui l'autore si trova a vivere. È dunque il presente (*nerkay*) il segmento di tempo cui T'ovma Mecop'ec'i sceglie di rivolgere la sua attenzione e, benché egli non precisi cosa si debba intendere per *presente*, il fatto che la *Storia* copra un periodo di circa cinquanta anni che cade dentro l'arco temporale della vita dell'autore suggerisce che il presente, nella visione di T'ovma, consiste nell'insieme degli avvenimenti di cui una persona è te-

---

[28] NBHL I, pp. 556-557, dove, per il greco, si registra anche γινώσκω, oltre ad alcuni equivalenti postclassici.

[29] NBHL I, p. 846.

stimone nel corso della propria esistenza o che può apprendere da coloro che ne sono stati testimoni. Si sarà notato come, in quest'ultimo passaggio, l'autore usi il verbo narrare (*patmel*) in relazione al presente di cui si accinge a scrivere, contraddicendo quanto afferma poco prima, quando riferisce l'azione espressa da quel verbo alla trattazione del passato. Per chiarire le ragioni di questa apparente incongruenza occorre capire per chi il *vardapet* T'ovma compia le azioni di narrare (*patmel*), parlare (*xōsel*) e ammonire (*zgušac'uc'anel*), e a chi egli intenda mostrare (*c'uc'anel*) la rovina dell'Armenia e i popoli stranieri invasori.

4. *Interlocutori presenti e destinatari futuri*

Quando parla dell'Armenia, T'ovma Mecop'ec'i usa quasi invariabilmente espressioni determinate dalla base pronominale *-s*, che indica una relazione di vicinanza con la prima persona, singolare o plurale a seconda del contesto, accompagnandole spesso con il genitivo del pronome personale di prima persona plurale *mer*, di noi, o con le forme dell'aggettivo possessivo da esso derivate. Troviamo, quindi, sintagmi come *azg-s hayoc'*[30] o, con inversione dei costituenti, *hayoc' azg-s*[31], questa/la nostra nazione degli Armeni; *haykazean seṙ-s*[32] o *haykazean-s seṙ*[33], questa/la nostra stirpe armena; *azg-s haykazun*[34], questa/la nostra nazione armena; *ašxarh-s hayoc'*[35], questo/il nostro paese degli Armeni. Frequenti sono anche altre espressioni, prive di nome etnico (*hayoc'*, degli Armeni; *haykazean/haykazun* armeno), come: *azg-s mer*[36], questa nostra nazione, e *azg-s*[37], questa/la nostra nazione, talora riferite non agli Armeni nel loro complesso, bensì alla popolazione delle regioni prospicienti il lago di Van — in particolare il K'aǰberunik' — da cui T'ovma era originario e dove trascorse gran parte della sua vita. Tale valore semantico più circoscritto si trova non di rado anche per *ašxarh-s mer*[38], questo nostro paese, ed è l'unico attribuibile alle espressioni *erkir-*

[30] T'M VI, p. 12; XXVII, p. 86; XXXVI, p. 118; XXXVIII, p. 123; XLIII, pp. 139-140; XLVI, p. 144; LII, p. 164; LVI, p. 179; LXV (x3), pp. 205-206. Qui e di seguito le espressioni sono citate nella forma del nominativo/accusativo singolare, senza tener conto del caso in cui compaiono nel testo.

[31] T'M XLIX, p. 155.

[32] T'M I, p. 2; LXVI, p. 210; LXIX, p. 217.

[33] T'M XXXIX, p. 128.

[34] T'M XXXVIII, p. 123; XLV, p. 143.

[35] T'M XXXVI, p. 116.

[36] T'M VI (x2), pp. 13, 15; VIII, p. 20; XVIII, p. 45; XXIX, p. 108; XLIII, p. 142; L (x2), p. 159; LIII, p. 170; LVI, p. 182; LX (x3), pp. 187-188; LXII, p. 194; LXIX, p. 216. Talora l'aggettivo possessivo precede: T'M VII, p. 19; LXI (x2), pp. 189-190; LXVI, p. 207.

[37] T'M XXIX, p. 108; XXXIX (x2), pp. 127-128; XLVIII, p. 150; LIII, p. 170; LXIX, p. 216.

[38] T'M V, p. 9; XVII, p. 42; XXIV (x3), pp. 70-71, 73; XXV (x3), p. 74; XXVII, p. 94; XXVIII,

s[39], questa/la nostra terra, e *erkir-s mer*[40], questa nostra terra. Il ricorrere di simili enunciati attraverso tutto il tessuto narrativo della *Storia* non solo testimonia della profonda partecipazione emotiva dell'autore alle vicende narrate, ma implica anche un coinvolgimento di coloro ai quali esse sono narrate. Infatti, l'uso in molte di queste espressioni del pronome personale e aggettivo possessivo di prima persona plurale suggerisce che anche la base pronominale *-s* sia da intendere al plurale (nostro), per cui le formule citate sopra paiono assumere una valenza inclusiva, coinvolgendo, oltre al parlante, anche il destinatario del messaggio, portandoci così a concludere che il discorso di T'ovma è indirizzato ai suoi connazionali armeni, se non, addirittura, a un gruppo più limitato di Armeni, ovvero coloro che abitano nelle regioni prossime al lago di Van dove egli vive e opera.

Conclusioni analoghe si possono trarre dall'analisi di un lungo passaggio del capitolo LII, in cui T'ovma denuncia le colpe degli Armeni, laici e religiosi, che hanno suscitato la punizione divina determinando la rovina del paese, e si lancia in una durissima invettiva contro il clero:

> E tutto questo venne su di noi a causa dei nostri peccati e opere malvagie, in particolare per l'inerzia dei presbiteri, per la fraudolenza dei religiosi e per le opere malvagie dei miscredenti e dei credenti solo di nome, per i *tanutēr*[41] vessatori e ingiusti, per gli *aṙaǰnord*[42] immondi e osceni: la sporcizia di noi e di loro non posso metterla per iscritto [...]
> Son sette anni che ci troviamo in questo amaro supplizio [...] Un castigo maggiore di quello dei Babilonesi nei giorni di Abramo e più amaro della punizione degli Egizi e degli Ebrei, infatti i figli di Giacobbe[43] annegarono nel mare, men-

p. 97; XXIX, p. 107; XXXIII, p. 113; XXXVII, p. 119; L, p. 159; LVIII (x2), pp. 182-183; LXII (x2), p. 193.

[39] T'M XVIII, p. 45; XXI (x2), p. 59.

[40] T'M XXIV (x2), pp. 70, 73; L, p. 160, cui si deve aggiungere una occorrenza di *erkir mer*, la nostra terra, T'M XXVI, p. 83.

[41] Originariamente questo termine designava il membro anziano a capo di una famiglia della grande nobiltà (*naxarar*) dal quale dipendevano l'amministrazione del patrimonio ereditario; nell'accezione più tarda usata da T'M esso indica il rappresentante di una comunità cittadina scelto per occuparsi degli affari della città o villaggio.

[42] Il termine significa genericamente «guida, capo» ed è impiegato in ambito militare, religioso e politico. T'ovma Mecop'ec'i lo usa per designare il superiore di un monastero, ma anche in riferimento a Maometto, in quanto «capo» e «guida» dei musulmani, nonché per indicare una funzione civile, che sembra assimilabile a quella di «governatore».

[43] L'edizione del 1860, *Patmut'iwn Lank-T'amuray*, cit., p. 96 e la traduzione russa: Mecopeci, *Istorija Timurlenga*, cit., pp. 73 e 130 n. 330 leggono «i figli degli Egizi», pensando, evidentemente, all'annegamento degli Egizi nel Mar Rosso quando si posero all'inseguimento degli Ebrei in fuga (Es 14, 27-30). È tuttavia preferibile pensare a un paragone tra Ebrei e Armeni, e quindi mantenere il testo stabilito dall'edizione critica, cf. Mecop'ec'i, *Patmagrut'yun*, cit., p. 164, che legge *Yakobay* «di Giacobbe» anziché *egiptac'oc'n* «degli Egizi», alludendo all'uccisione per annegamento dei neonati maschi ebrei per ordine del faraone (Es 1, 22). Il

tre i figli di noi Armeni, nel mare di miscredenza della città di Hrē (= Herat). Quelli morirono nel mare e non si moltiplicarono generando, i nostri figli e fratelli che si persero a causa della miscredenza crescono i loro figli e riempiono tutto il nostro paese [...] né uno che è stato ordinato né un laico né un ricco né un povero tenne a freno la propria lingua dalla blasfemia delle bestemmie [...] né dalle pestifere maledizioni amaro frutto di bocche velenose né dai ripugnanti anatemi pronunciati da bocche oscene, che chierici novelli della Chiesa armena, precipitati nella cenere, vomitano senza posa: dicendo continuamente oscenità, riempiono le bocche degli studenti. Poveri e sventurati noi e loro! Io, infatti, mi dichiaro colpevole da me, poiché anch'io mi trovo in queste medesime ⟨colpe⟩, ma colpito dal rimorso del pensiero, poiché per la conoscenza delle Sacre Scritture ho compreso, voglio togliere ⟨queste colpe⟩, ed ⟨essi⟩ non vogliono ascoltare [...] Inoltre, non posso togliere ⟨queste colpe⟩ ai chierici, perché sono diventati il serpente ribelle e sviando dal consiglio dei padri spirituali e dei *vardapet* della Chiesa inseguono la loro volontà.
Ma è noto a voi, o chiese d'Armenia e monasteri di celibi, che il Signore dice: «Il cibo non rende impuro l'uomo, ma ciò che esce dalla bocca, quello rende impuro l'uomo»[44]. Tu ti cibi del sangue di Dio con la bocca e dici: «Vai, mangia ⟨carne⟩ di cane e di uomo». Rendi impura la tua bocca, con cui ti sei cibato dell'agnello di Dio, e rendi impura la bocca di quell'innocente che si è cibato di Cristo, agnello innocente, e stai tutto il tempo della tua vita senza il rimorso del pensiero e non tieni conto della penitenza. Chi espia i peccati vomitati dalla tua bocca pestifera e fetida? Ciò rimane per te senza espiazione e senza remissione, e a cattiva memoria fino al compimento del mondo. E chiunque ha imparato da te, ti aggiungerà, giorno dopo giorno, peccati ai tuoi peccati, secondo Davide «Apponi peccati ai peccati»[45]. E ancora, pronunciando maledizioni e anatemi maledici l'immagine di Dio e non sai che maledici il Dio archetipo [...] Un *vardapet* e un vescovo maledicono: ecco, Cristo ⟨insegna⟩ e il nostro Illuminatore Gregorio insegna nel suo *Libro dei canoni*: «Un sacerdote che maledice l'immagine di Dio, da se stesso si separa da Cristo» [...] Per questo, appoggiando il volto a terra, vi prego, fratelli, lambendo la polvere dei vostri piedi: non separatevi da Cristo e non scioglietevi dall'ordine sacerdotale, giacché «dalla bocca — dice il Signore — escono oscenità»[46].

---

fatto che nel nostro passo si parli di «mare» e non del «fiume», come nel versetto biblico, è verosimilmente dovuto al parallelismo voluto da T'ovma Mecop'ec'i con l'espressione «mare di miscredenza» che segue immediatamente.

[44] Ripresa, non letterale, di Mt 15, 17-18.

[45] Sal 68, 28.

[46] Ripresa non letterale Ef 4, 29 alla luce di quanto affermato in Mt 15, 18-19. Questo lungo passo è tratto da T'M LII, pp. 162-168: «Եւ այս ամենայն եկն ի վերայ մեր վասն մեղաց մերոց եւ չար գործոց, մանաւանդ ի ծուլութենէ երիցանց, եւ ի խաբէութենէ կրօնաւորաց եւ ի չար գործոց անհաւատ եւ սուտանուն հաւատացելոց, ի զրկօղ եւ անիրաւ տանուտերաց, ի պիղծ եւ զազիր առաջնորդաց, զոր ոչ կարեմք ընդ գրով արկանել զաղտեղութիւնս մեր եւ նոցա [...] Եւ այս է. ամ է, որ ի ներքոյ դառն պատուհասի կամք [...] Աւելի պատուհաս քան զբաբելացոցն յաւուրս Աբրահամու, եւ դառնագոյն քան զպատիժն եգիպտացոց եւ եբրայեցոց, զի որդիքն Յակոբայ ի ծով ընկղմեցան, իսկ որդիքս Հայոց՝ ի ծով անհաւատութեան Հրէ քաղաքին: Նոքա

Come si può osservare dall'uso dei pronomi personali in questo brano si intersecano più piani. L'uso della prima persona plurale che troviamo in apertura — «tutto questo venne su di *noi* a causa dei *nostri* peccati», «sono sette anni che *ci troviamo*...», «i figli di *noi* Armeni», «i *nostri* figli e fratelli», «tutto il *nostro* paese» — ha una funzione inclusiva che mira a coinvolgere tutto l'uditorio, rivolgendosi potenzialmente a tutti gli Armeni, infatti, il primo paragrafo elenca le colpe di tutti, credenti e miscredenti, clero e laici (tali sono sicuramente i *tanutēr* e, molto probabilmente, anche gli *aṙaǰnord* qui menzionati). Più avanti, però, usando la seconda persona plurale — «è noto a *voi*, o chiese d'Armenia e monasteri di celibi» — il *vardapet* si rivolge direttamente a tutti i religiosi d'Armenia e ai suoi confratelli («vi prego, fratelli»), menzionando in particolare *vardapet*, vescovi e, in un passo qui omesso, anche i sacerdoti («voi, sacerdoti/*duk' k'ahanayk'*»), che egli invita al pentimento e a desistere dalla condotta peccaminosa che ha causato la rovina presente.

Da quanto si è detto fin qui possiamo concludere che T'ovma Mecop'ec'i sta facendo un discorso che coinvolge tutti gli Armeni suoi contemporanei, sia laici sia religiosi. Tuttavia, la sua richiesta di pentimento e di una condotta di vita adeguata è rivolta in particolare al clero armeno della sua epoca. D'altronde possiamo immaginare che questa sorta di sermone potesse avere un pubblico concreto, rappresentato da una cerchia ristretta

---

ի ծոցս մեռան, եւ ոչ ծննդեամբ բազմացան, որդիքն մեր եւ եղբարք, որ անհաւատութեամբ կորեան, աձեն որդիք նոցա եւ լնուն զաշխարհս ամենայն [...] մին կարգաւոր եւ աշխարհական, մեծատուն եւ կամ աղքատ զլեզու իւր ոչ սանձեաց ի հայհոյութենէ յիշոցաց [...] եւ ի ժանդալից դառնապտուղ եւ դառնաբերան անիծից եւ նզովից զարշաբերան աղտեղութեանց, զո՛ր ժայթքեն հանապազօր մոխրաթաւալ նորընծայ ուխտի մանկունք եկեղեցւոյ Հայաստանեայց՝ հանապազ աղտեղիս խօսելով զբերանս ուսումնականաց լնուն: Այլ վա՜յ եւ եղուկ է մեզ եւ նոցա, զի անձամբ զանձն իմ դատապարտեմ, զի եւ ես ի նոյնս կամ, բայց հարեալ ի խղճէ մտացս. զի գիտութեամբ Աստուածաշունչ գրոց ծանօթացայ, կամիմ բառնալ, եւ ոչ կամին լսել [...] Դարձեալ, եւ ոչ կարեմ բառնալ ի մանկանց եկեղեցւոյ, զի վիշապ ապստամբ եղեալ են, եւ ի խրատէ հոգեւոր հարանց եւ եկեղեցւոյ վարդապետաց խոյս տուեալ գնան զհետ կամաց իւրեանց:

Բայց գիտելի է ձեզ, ո՜վ եկեղեցիք Հայաստանեայց եւ կուսակրօն վանորայք կուսաստանաց, զի ասէ Տէրն. "Կերակուր ոչ պղծէ զմարդ, այլ որ ինչ ի բերանոյն ելանէ՝ այն պղծէ զմարդ": Դու բերանով զարիւնն Աստուծոյ ճաշակես եւ ասես. "Գնա, կեր զշան եւ զմարդոյ": Պղծես զբերանդ, որով ճաշակեալ ես զգառն Աստուծոյ, եւ պղծես զբերանն անմեղին այնորիկ, որ ճաշակեալ է զանմեղ զառն Քրիստոս. եւ առանց խղճի մտաց կաս յամենայն ժամանակս կենաց քոց եւ ոչ բերես ի թիւ խոստովանութեան: Եւ ո՞վ քաւէ զժանդալից, ժահահոտ ժայթքեալ բերանոյ մեղս քո. այդ անքաւելի եւ անթողլի մնայ քեզ, եւ չար յիշատակ մինչ ի կատարած աշխարհի: Եւ ով ոք որ ուսեալ է ի քէն՝ յաւելու քեզ օր ըստ օրէ մեղք ի վերայ մեղաց քոց ըստ Դաւթոյ. "Դիր զմեղս ի վերայ մեղաց": Դարձեալ՝ անէծք եւ նզովք ասելով զպատկերն Աստուծոյ անիծանես եւ ոչ գիտես եթէ զսկզբնատիպն Աստուած անիծանես [...] Եւ վարդապետ եւ եպիսկոպոս անիծանէ. ահա Քրիստոս եւ Լուսաւորիչն մեր Գրիգորիոս ուսուցանէ ի գիրս կանոնաց իւրոց. "քահանայ որ զպատկերն Աստուծոյ անիծանէ, ինքն զինքն ի Քրիստոսէ որոշէ" [...] Վասն որոյ երես ի գետին դնելով աղաչեմ զեղբարքդ զհող ոտից ձեր լիզելով՝ մի՛ որոշէք զձեզ ի Քրիստոսէ եւ մի լուծանիք ի քահանայական կարգէ, զի ի բերանոյ անտի, — ասէ Տէրն, — ելանեն պղծութիւնք».

di ascoltatori, certamente religiosi, nei quali forse si possono ravvisare i discepoli del *vardapet*.

Altri passi della *Storia* alludono invece a una ricezione dell'opera da parte di una categoria di persone diversa da questi interlocutori che si pongono sullo stesso piano temporale dell'autore. È il caso delle righe finali del capitolo XXIX, nelle quali, commentando i tormenti inflitti da Tamerlano agli abitanti di Sebastia, cui era stata assicurata l'incolumità in cambio della resa, lo storico afferma:

> Chi può mettere per iscritto questi amari tormenti che causò il precursore dell'anticristo, lo spietato tiranno? Ma do qualche notizia a voi che siete venuti dopo i nostri tempi, su ciò che abbiamo visto e sentito dai cristiani che vennero presso di noi, prigionieri e signori di questi prigionieri[47].

E ancora, nel capitolo XLIX, in un contesto analogo, dove ad avventarsi sulla popolazione indifesa sono le truppe dei Qara Qoyunlu guidate da Iskander, T'ovma interrompe la descrizione della feroce incursione con parole simili alle precedenti:

> Il dolore di questa sciagura non si può esprimere, non posso mettere per iscritto il tormento delle tribolazioni di questa oppressione, ma ne do qualche notizia a voi che siete venuti dopo di noi, affinché versiate lacrime sulla rovina della nostra nazione armena, giacché noi eravamo personalmente coinvolti[48].

Anche in queste due testimonianze, come nel primo passo citato, T'ovma Mecop'ec'i si rivolge direttamente a quanti devono accogliere le sue parole, come suggerisce l'uso della base pronominale *-d* riferita alla seconda persona: *ekealk'-d* «voi che siete venuti». Tuttavia, non si tratta più di interlocutori che stanno sullo stesso piano temporale dell'autore, come nel primo passaggio, bensì di suoi posteri, individuati come futuri destinatari della *Storia*. Tali generazioni future sono indicate con perifrasi quasi identiche: «a voi che siete venuti dopo i nostri tempi» (*zekealk'd zkni merum žamanakac'*) e «a voi che siete venuti dopo di noi» (*yet mez ekeloc'd*). Il ricorso, in entrambi i casi, al participio aoristo «venuto» (*ekeal*) chiarisce la prospettiva in cui si pone l'autore quando si rivolge ai destinatari futuri del suo discorso. Egli, infatti, non sta parlando dal suo punto di vista, che

---

[47] T'M XXIX, pp. 104-105: «Եւ ո՞վ կարէ ընդ գրով արկանել զայս դառն տանջանս, զոր գործեաց Կարապետ Նեռինն անողորմ բռնաւորն, բայց սակաւ մի ծանօթ առնեմ զեկեալքդ զկնի մերում ժամանակաց, որ տեսաք եւ լսեցաք ի քրիստոնէիցն, որ եկին առ մեզ, գերիքն եւ տեարք գերեացն».

[48] T'M XLIX, p. 155: «Եւ այս կսկիծ դառնութեանս անճառելի է, ոչ կարեմ ընդ գրով արկանել զայս աղէտ տարակուսանաց նեղութեանս, բայց սակաւ մի ծանօթութիւն տամ յետ մեզ եկելոցդ, զի լալով լայք զկորուստ հայոց ազգիս, զի անձամբ ի ներս կայաք».

dal presente in cui egli scrive si proietta verso il futuro, quando i posteri leggeranno la sua opera — in questo caso avrebbe scritto «voi che verrete dopo di noi» —, si pone invece nell'ottica dei posteri che leggono, nel loro presente, un'opera da lui scritta in un tempo che per loro è ormai trascorso. Lo stesso punto di vista è adottato da T'ovma in un altro passaggio in cui chiede scusa al suo lettore futuro per le imprecisioni contenute nella *Storia*:

> tu devi perdonarmi, giacché *ero* vecchio e ho cominciato ⟨a scrivere⟩ dopo cinquanta anni, per questo ho scritto ⟨andando⟩ avanti e indietro[49].

T'ovma non dice «giacché *sono* vecchio», ma, ponendosi nella prospettiva del lettore futuro, usa un tempo passato.

Questo slittamento da un asse temporale all'altro crediamo possa spiegare l'apparente contraddizione che abbiamo posto in evidenza nella parte finale del prologo, laddove il verbo *patmel*, proprio della trattazione del passato, viene riferito al presente. Usando quel verbo, T'ovma Mecop'ec'i mostra come il presente di cui egli *parla* ai sui interlocutori contemporanei, in linea con quanto il prologo richiede ai *vardapet*, una volta affidato alla scrittura — attività cui fanno riferimento entrambi i passi citati sopra — per essere trasmesso ai destinatari futuri, diventi *patmut'iwn*, narrazione del passato e, dunque, storia.

A coloro che vengono dopo di lui T'ovma si appella nuovamente in uno dei capitoli conclusivi della *Storia*, il LXIV, al termine di una lunga narrazione di vicende intese a presentare la miseria morale in cui versano le guide civili e religiose dell'Armenia:

> Vi supplico, fratelli posteri, che venite dopo di noi, vescovi e *vardapet*, appoggiando il volto a terra e con il corpo reso alla polvere, non tradite l'amore per il fratello per questa vita falsa e transitoria, poiché «chiunque odia il proprio fratello è un omicida»[50] e l'amore per Dio nasce per mezzo dell'amore per il fratello e chi non ha amore per Dio, non può unirsi a Dio sovrano. Questo imploro da Cristo con il cuore gemente e con vera fede, che rimetta ai nostri fratelli le colpe, di cui sono trovati colpevoli nei miei confronti, e di rimettere a me le colpe di cui mi sono reso colpevole nei confronti di Dio e del fratello in tutta la mia vita. Povero me![51].

---

[49] T'M XXII, p. 65: «[...] դու անմեղադիր լեր, զի ծեր էի եւ յետ Ծ. ամաց սկսայ. վասն այսորիկ յետ եւ յառաջ գրեցի».

[50] 1 Gv 3, 15.

[51] T'M LXIV, pp. 202-203: «Բայց աղաչեմք զվերջին եղբարքդ որ գայք զհետ մեր՝ եպիսկոպոսք եւ վարդապետք, երես ի գետին դնելով եւ հողացեալ մարմնով. այս սուտ եւ անցաւոր կենացս համար մի՛ նենգէք ի սէրն եղբայրական, զի ամենայն, որ ատէ զեղբայր իւր, մարդասպան է. եւ սիրովն եղբայրական ծնանի սէրն աստուածական, եւ որ ոչ ունի սէր աստուածական՝ ոչ կարէ միաւորիլ յԱստուածն պետական: Զոր եւ հառաչմամբ սրտիւ եւ ճշմարիտ հաւատով

Il tenore di queste righe richiama immediatamente la severa reprimenda indirizzata qualche capitolo prima contro il clero armeno del tempo di T'ovma e parzialmente riportata sopra: in entrambi i casi il *vardapet* indica ai confratelli il giusto comportamento da seguire, ma qui lo fa supplicando l'ascolto di coloro che vengono dopo, mentre là rimproverava con forza la pervicacia nel peccato dei religiosi suoi contemporanei. Come, dunque, sul piano della contemporaneità T'M parla a tutta la società armena, ma biasima e ammonisce in particolare i propri confratelli, *vardapet*, vescovi e sacerdoti, così anche tra i posteri egli individua le gerarchie ecclesiastiche come destinatarie delle sue esortazioni, tanto da identificare i «fratelli posteri, che venite dopo di noi» (*zverǰin ełbark'd, or gayk' zhet mer*), con vescovi e *vardapet*.

L'assenza qui dello slittamento temporale verso il punto di vista del destinatario notato negli altri passaggi in cui l'autore si rivolge ai posteri, si spiega, probabilmente, con la natura particolare di queste righe, che sono sì una supplica rivolta ai futuri vescovi e *vardapet*, affinché tengano un certo comportamento, ma contengono anche una preghiera di T'ovma a Dio per la remissione delle colpe commesse da lui stesso e dai suoi confratelli, l'uno nei confronti degli altri. Quindi, nella percezione dello storico diventa prevalente il suo punto di vista, che muove dal presente, in cui scrive e implora Dio, al futuro, in cui supplica i posteri di guardarsi dal commettere errori mortali come quelli per i quali egli chiede a Dio il perdono.

In conclusione, il tessuto narrativo della *Storia* rivela che T'ovma Mecop'ec'i rivolge il suo racconto della rovina presente dell'Armenia ai suoi connazionali e, in particolare, a coloro che si trovavano nell'area del lago di Van, dove T'ovma viveva e operava. Alcuni passi mostrano come le riflessioni del *vardapet* siano condivise probabilmente con una cerchia ristretta di interlocutori, ma siano rivolte a tutto il clero armeno dei suoi tempi. Peraltro, T'ovma ha ben presente che, nel momento in cui quelle riflessioni sono messe per iscritto, esse diventano un messaggio indirizzato a un uditorio futuro, sempre costituito da membri del clero.

5. *Il monito del* vardapet

Il monito all'amore fraterno che T'ovma Mecop'ec'i rivolge ai futuri vescovi e *vardapet* nell'ultimo passo citato, così come le vigorose esortazioni indirizzate agli ecclesiastici del suo tempo nel capitolo LII, ci riportano all'azione dell'ammonire (*zgušac'uc'anel*) che, secondo il prologo, i *vardapet*

մաղթեմք ի Քրիստոսէ, զի եղբարցն մերոց թողցէ զյանցանս, որ ինչ ինձ մեղանչական գտեալ կան, զի եւ ինձ թողցէ զյանցանս, որ ինչ առ Աստուած եւ առ եղբայրն մեղանչական եղեալ եմ յամենայն կեանս իմ: Վա՜յ զիս».

devono esercitare rispetto al futuro. Si è già notato come questa azione sia preceduta da un'altra, espressa dal verbo *imanal*, capire. Il futuro è dunque percepito come sostanzialmente diverso dal passato e dal presente, per i quali è sufficiente registrare i fatti narrandoli, nel caso del passato, o parlandone, nel caso del presente. Riguardo al futuro, invece, l'azione diretta al fruitore dell'opera, ovvero quella dell'ammonire, deve evidentemente scaturire dalla comprensione di qualcosa. E ciò che i *vardapet* devono capire sono, probabilmente, i riflessi futuri di determinati comportamenti presenti. In questo senso, si tratta di una conoscenza che i *vardapet* acquisiscono attraverso lo svolgimento delle altre due attività che il prologo riconosce come loro proprie: narrare il passato e parlare del presente. Una volta giunti alla comprensione degli effetti prodotti da un determinato modo di agire, i *vardapet* devono saper esortare i loro interlocutori a comportarsi nel modo ritenuto più idoneo per scongiurare situazioni di pericolo.

In concreto, nella *Storia* di T'ovma Mecop'ec'i, il *vardapet*, trattando della rovina presente dell'Armenia, deve anche metterne in luce le cause e capire come si possa sanare tale situazione evitandone il ripetersi in futuro. Come altri storiografi prima di lui[52], T'ovma interpreta le vicende storiche alla luce del binomio scritturistico peccato/punizione, per cui la misera situazione presente è frutto della punizione inflitta da Dio agli Armeni per i loro peccati. Ma, al di là delle colpe, pur gravi, delle guide civili[53], T'ovma denuncia con particolare vigore quelle delle guide spirituali[54], in particolare gli odi reciproci e gli scambi di maledizioni e scomuniche, conseguenza delle tante spaccature interne alla Chiesa armena, dallo scisma di Ałt'amar, alle conversioni al cattolicesimo, soprattutto in seguito all'azione dei *Fratres unitores*, fino alle lotte che avevano accompagnato la nomina del nuovo catholicos dopo il ritorno della sua sede a Ējmiacin. Proprio dalla constatazione di questo odio che contrappone fratelli a fratelli si leva il monito del *vardapet* rivolto tanto agli interlocutori contemporanei quanto ai destinatari futuri della *Storia*: egli esorta i primi al pentimento e a desistere dallo scagliare maledizioni contro i fratelli, perché maledire un uomo, fatto a immagine e somiglianza di Dio, equivale a commettere un peccato

[52] A questo riguardo si può consultare R. W. Thomson, «Christian Perception of History – The Armenian Perspective», in J. J. van Ginkel – H. L. Murre-van den Berg – T. M. van Lint (eds.), *Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, Lovanio – Parigi – Dudley MA 2005 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 134), pp. 35-44. Per lo storico Łewond (VIII sec.), al quale Thomson fa riferimento alle pp. 40-41 insieme con Aristakēs Lastivertc'i (XI sec.), si vedano ora le considerazioni di B. Martin-Hizard in Łewond Vardapet, *Discours historique*, a cura di B. Martin-Hizard e J.-P. Mahé, Paris 2015 (Collège de France – CNRS Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, 49), pp. 277-279.

[53] T'M LII, p. 163; LXII, p. 194.

[54] T'M XVI, p. 41; LII, p. 162; LXII, p. 194; LXVIII, p. 214.

mortale contro Dio stesso; quanto ai posteri, egli li incita all'amore verso i fratelli, da cui scaturisce l'amore per Dio, senza il quale non c'è salvezza[55].

I passaggi del capitolo LII citati sopra suggeriscono che il monito di T'ovma Mecop'ec'i sia parte della funzione pedagogica cui sono chiamati i *vardapet*. D'altronde, proprio in quelle righe, mentre T'ovma viene ammaestrando i suoi interlocutori sul giusto comportamento da tenere, insiste sia sull'importanza, per i maestri, di impartire buoni insegnamenti — «dicendo continuamente oscenità, riempiono le bocche degli studenti» — sia sulla necessità, per i discepoli, di accogliere il buon esempio e i giusti precetti — «(i chierici) sono diventati il serpente ribelle e sviando dal consiglio dei padri spirituali e dei *vardapet* della Chiesa inseguono la loro volontà» — ma, soprattutto, richiama la responsabilità del maestro rispetto alle colpe commesse dai discepoli in conseguenza del suo cattivo insegnamento: «chiunque ha imparato da te, ti aggiungerà, giorno dopo giorno, peccati ai tuoi peccati».

Queste ultime parole evocano l'avvertimento rivolto al profeta nel *Libro di Ezechiele*: «Ti ho posto come sentinella per la casa d'Israele. Quando sentirai dalla mia bocca una parola, tu dovrai avvertirli da parte mia. Se io dico al malvagio: "Tu morirai!", e tu non lo avverti (*zgušac'uc'anel*) e non parli (*xōsel*) perché il malvagio desista dalla sua condotta perversa e viva, egli, il malvagio, morirà per la sua iniquità, ma della sua morte io domanderò conto a te. Ma se tu avverti (*zgušac'uc'anel*) il malvagio ed egli non si converte dalla sua malvagità e dalla sua perversa condotta, egli morirà per la sua iniquità, ma tu ti sarai salvato»[56]. In un certo senso, il *vardapet* nell'atto di ammonire svolge, rispetto alla cerchia dei suoi interlocutori e dei destinatari futuri delle sue parole, la funzione di sentinella che Ezechiele riferisce al profeta: sia il *vardapet* che il profeta devono essere in grado di comprendere degli indizi ed evitare, con il loro ammonimento, che si verifichino le conseguenze peggiori e, qualora non lo facciano, saranno ritenuti responsabili del male che accadrà. Non è forse un caso che delle sette occorrenze del verbo *zgušac'uc'anel* nella *Bibbia*, ben sei si trovino nei versetti che Ezechiele dedica al profeta come sentinella[57].

---

[55] Per un esame più dettagliato delle lacerazioni interne alla Chiesa armena e della dinamica peccato/punizione in T'ovma Mecop'ec'i, cf. Bais, «Il senso dell'alterità nella *Storia*», cit.

[56] Ez 3, 17-19. Del profeta sentinella si parla in Ez 3, 16-21 e 33, 1-9.

[57] Secondo T'. Astuacaturean, *Hamabarbaṙ hin ew nor ktakaranac'* [Concordanze dell'Antico e Nuovo Testamento], Gerusalemme 1895, p. 517, dove le sei occorrenze in Ez sono indicate come segue: Ez 3, 18-21 (quattro occorrenze) e 33, 7-8 (due occorrenze).

6. *Conclusione: la totalità del tempo ricomposta*

Introducendo la sua *Storia* con un discorso sul tempo, T'ovma Mecop'ec'i, in un certo senso, intende giustificare il fatto di essersi dedicato alla composizione di una *Patmut'iwn*: egli mostra, infatti, come occuparsi di ciò che accade nel tempo, ovvero parlare degli avvenimenti presenti e narrare delle vicende passate, rientri tra le mansioni pedagogiche del *vardapet*. Tuttavia, nella sua visione, il valore educativo della storia, che ne legittima la pratica da parte dei *vardapet*, non sembra tanto risiedere nella comunicazione di una conoscenza dei fatti, quanto piuttosto nell'ammaestramento che da quei fatti il *vardapet* sa inferire e trasmettere ai destinatari delle sue parole. In questo senso, la segmentazione del *continuum* temporale in presente, passato e futuro si ricompone nell'opera dello storico-*vardapet*, come T'ovma Mecop'ec'i dimostra sul piano stesso della tecnica narrativa con lo slittamento da un asse temporale all'altro, che più volte abbiamo notato quando egli si rivolge ai destinatari futuri della sua opera. Da una parte, infatti, il confine tra passato e presente è labile, poiché nel momento in cui il *vardapet* mette per iscritto a vantaggio dei posteri il presente di cui discorre con i suoi discepoli, questo diventa per quelle future generazioni una narrazione di eventi passati. Dall'altra, il futuro cui guarda T'ovma quando pensa ai destinatari del suo lavoro, è, per questi ultimi, il loro presente.

L'inclusione del futuro tra gli ambiti sui quali il *vardapet* può esercitare la propria competenza richiama il concetto espresso da Samuēl Anec'i quando afferma che gli uomini, illuminati dopo la venuta del Verbo, «presero a scrivere del passato, del presente e del futuro», riconoscendo così anche al futuro la possibilità di diventare oggetto di proficua meditazione. La relazione che troviamo qui tra il discorso sul passato e la riflessione sul futuro come parte di una narrazione storica può suscitare qualche dubbio sull'adeguatezza delle nostre categorie nella definizione dei generi letterari di epoche e culture diverse dalle nostre[58]. In una prospettiva cristiana, infatti, tale relazione può assumere una valenza escatologica, legittimando una lettura in chiave apocalittica di determinati eventi, periodicamente ricorrente nella lunga vicenda della storiografia armena[59]. Per il *vardapet*

[58] Si vedano le considerazioni di H. Inglebert, «L'historiographie au IVe siècle entre païens et chrétiens: faux dialogue et vrai débat», in P. Brown – R. Lizzi Testa (eds.), *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth-Vth Century A.D.). Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October 2008)*, Wien – Münster 2011 (Christianity and History, 9), pp. 93-108.

[59] Merita ricordare qui come riflessioni sulla conoscenza del futuro in rapporto a quella del passato ricorrano in scritti di natura apocalittica, basti citare Pseudo Epiphanii, *Sermo de Antichristo (Armeniaca de fine temporum)*, introduzione, testo critico, versione latina e note di G. Frasson, Venezia – S. Lazzaro 1976, pp. 4-11 (cap. I) e relativa nota alle pp. 171-172, con

T'ovma Mecop'ec'i, tuttavia, l'inclusione del futuro, non implica tanto ampliare lo sguardo fino a includere i tempi ultimi, quanto piuttosto saper trasmettere, attraverso la narrazione della storia, tanto ai propri discepoli presenti, per la loro vita futura, quanto alle generazioni future un monito sul giusto comportamento da tenere derivato dalla comprensione delle cause dei mali presenti.

Pontificio Istituto Orientale Marco Bais

Summary

The *vardapet* T'ovma Mecopec'i (1378-1446) played an important role in the history of the Armenian Church. He was a supporter of the transfer of the Catholicate from Sis to Ēǰmiacin in 1441. Although he wrote a number of works of linguistic, hagiographic, and exegetical content, he is mostly known for his *History of Tamerlane and his successors*. Scholars were mostly interested in the political and military content of this work, which is considered among the most significant sources for the study of the Timurid conquest of Southern Caucasus and Armenia and the subsequent expansion of the Qara Qoyunlu tribal confederation. No attention has been paid to the reason why T'ovma Mecopec'i wrote a *Patmut'iwn*. The paper examines T'ovma's conception of history and shows the close connection existing between the composition of this work and his teaching activity as a *vardapet*. In fact, according to the prologue of the *History*, dealing with time (i.e., past, present and future) is part of the teaching of a *vardapet*. However, the educational value of history does not reside in transmitting a knowledge of facts, but rather in warning the disciples about their future conduct in tune with lessons learned from historical events.

---

rimando a passi analoghi in altri autori. Per uno sguardo complessivo sulle prospettive apocalittiche nell'antica storiografia armena si veda M. Bais, «L'immaginario del tempo nella storiografia armena antica. Qualche osservazione sul tempo della fine dei tempi», in A. Fedeli – R. B. Finazzi – C. Milani – C. Morrison – P. Nicelli (a cura di), *Gli studi di storiografia. Tradizione, memoria e modernità*, Milano – Roma 2017 (Orientalia Ambrosiana, 6) (in corso di stampa). Dedicato a un periodo più limitato è S. La Porta, «The Sense of an Ending. Eschatological Prophecy and the Armenian Historiographical Tradition (7th-10th Centuries)», in *Mus* 129 (2016), pp. 363-393. A riprova di come questi temi trovino un particolare riscontro nell'interesse degli studiosi in quest'ultimo periodo, ricordiamo T. L. Andrews, *Matt'ēos Uṙhayec'i and His Chronicle: History as Apocalypse in a Crossroads of Cultures*, Leiden – Boston 2016 (The Medieval Mediterranean, 108). Ringraziamo, infine, Tim Greenwood per averci segnalato una particolare attenzione verso il futuro mostrata dallo storico Step'anos Tarōnec'i (X-XI sec.), espressione di un'attesa per la fine della storia pienamente in linea con la visione cristiana, cf. *The Universal History of Step'anos Tarōnec'i*, Introduction, Translation, and Commentary by T. Greenwood, Oxford 2017 (Oxford Studies in Byzantium), pp. 71-74 (introduzione) e 209-210 (trad. del cap. III, 1).

Henryk Pietras, S.J.

Alcune precisazioni riguardanti la recensione di Enrico Cattaneo

Con piacere e riconoscenza ho letto l'ampia recensione del mio libro sul concilio di Nicea[1] scritta da Enrico Cattaneo[2]. Lo ringrazio per l'attenzione con la quale ha letto il libro e per le sue osservazioni. Vorrei tuttavia precisare alcune questioni perché dal testo della recensione deduco che non sempre mi sono spiegato con dovuta chiarezza. D'altra parte, il mio Amico, esimio conoscitore di Atanasio e della questione ariana, a volte semplicemente non è d'accordo con me, quindi vorrei spiegarmi meglio. Mi riferisco alle pagine e ai paragrafi del fascicolo di *OCP*.

A proposito della lettera di Costantino ad Alessandro e Ario, portata ad Alessandria da Ossio di Cordova (pp. 223-224) sembra che ci sia stata una svista del mio Amico: non risulta da nessuna fonte che Ossio di Cordova abbia assistito a un sinodo alessandrino nell'autunno (o inverno) del 324 dove fosse stato condannato Ario. Era già stato fatto in precedenza, suppongo nel 323, e non c'era bisogno di ripeterlo. Vi fu un sinodo, ma dedicato ai problemi con i meliziani, come attesta Atanasio nell'*Apologia seconda*, 74-75, ma non sembra che qualcuno vi fosse stato scomunicato.

Alle pagine 113-114 del libro scrivo che nella lettera di Costantino un passo della Legge dalla quale è scoppiata la contesa poteva essere qualche frammento del Nuovo Testamento sull'obbedienza di Cristo, quindi non necessariamente il famoso brano di Prov 8, 22-25. Cattaneo ribadisce, che "Legge" dovrebbe indicare l'AT e non il NT (p. 224). Mi permetto di non essere d'accordo. Nel linguaggio degli Ebrei e dei cristiani delle prime generazioni, la "Legge" non significava il Vecchio Testamento tutto intero, ma solo il Pentateuco, a distinzione dei Profeti e degli Scrittori. Quindi il Libro dei Proverbi non c'entrava comunque. Nel IV secolo comincia però ad apparire nell'iconografia il tema di "traditio Legis", dove il Cristo trasmette la

[1] H. Pietras, *Council of Nicea (325). Religious and Political Context, Documents, Commentaries*, Roma 2016.

[2] E. Cattaneo, «Un nuovo approccio al primo concilio di Nicea (325)», *OCP* 83 (2017) 219-230.

OCP 83 (2017) 481-484

nuova legge agli apostoli, in particolare a Pietro; un antico mosaico si può vedere nel mausoleo di Costantina a Roma, in via Nomentana. Un tema iconografico doveva nascere da qualche cosa. Sembra che il tema si leghi alla nascente teologia imperiale, dove il Cristo era il nuovo Legislatore (il nuovo Mosé). Suppongo che per Costantino il Vangelo, ossia tutto il Nuovo Testamento, non fosse altro che la nuova Legge, che si sovrapponesse alla vecchia. Perciò sospetto che "Legge" indichi qui tutta la Scrittura del Vecchio e del Nuovo Testamento.

In seguito sulla stessa pagina Cattaneo si riferisce alla mia osservazione che Costantino nella lettera ad Alessandro e Ario giudica la loro contesa come priva di serio valore. Cattaneo scrive: "Pietras sembra supporre che Ossio ed Eusebio non fossero a conoscenza del contenuto della lettera, altrimenti, a meno di una dissimulazione diplomatica, non avrebbero consentito a giudicare la disputa «un contenzioso su piccole e insignificanti questioni»". Scrivo tutto il contrario: fino a prova contraria non ci rimane che affermare che Costantino fu informato dalla contesa proprio da Eusebio e da Ossio e concludo che anche loro avessero avuto qualche interesse nel minimizzare l'oggetto della disputa. Certo, non so perché, ma non mi azzarderei a dire che non conoscessero il contenuto della lettera. Se Eusebio fosse stato interessato a presentare il problema come irrilevante, potrei ancor immaginare ipoteticamente: avrebbe voluto mostrare che le misure disciplinari adottate da Alessandro contro Ario fossero eccessive e che il vescovo fosse colpevole dei disordini non meno di Ario. Ma perché Ossio avrebbe dovuto acconsentire a una tale valutazione, non so in grado di dirlo, ma non vedo indizi per negarlo.

Per quanto riguarda i venti canoni, li ritengo opera autentica del concilio, mentre Cattaneo suppone che fossero stati promulgati in un'altra sessione del concilio, due o tre anni dopo (p. 226, parr. 3). E scrive: "Ma Pietras nega decisamente l'esistenza di una tale sessione".

Non tanto "nego decisamente", ma osservo che nelle fonti non ne esiste traccia. Al contrario: al sinodo di Cartagine il 25 maggio 419 (SCL 4, 255-259; CCL 149, 89-94) i legati del vescovo di Roma cercarono di convincere i padri sinodali che i canoni del concilio di Nicea in realtà fossero più numerosi e fecero passare come tali anche i canoni di Serdica del 343. I vescovi africani non si lasciarono ingannare e mostrarono il testo dei canoni portati da Nicea insieme al *credo* da Ceciliano di Cartagine, il quale fece parte dell'assemblea nicena. Non vi era niente di ciò che volevano far credere i legati romani. Per la santa pace decisero di rivolgersi ai vescovi di Antiochia, Alessandria e Costantinopoli con la richiesta dei testi autentici. Ricevettero la risposta e il testo dei canoni ricevuti si rivelò uguale a quello portato da Ceciliano nel 325 (Sinodo di Cartagine, 424-425, *Lettera al papa*

Celestino 4; SCL 4, 297; PL 50, 425-427). Questa testimonianza mi convince e ritengo che i 20 canoni siano stati effettivamente approvati a Nicea nel 325. Non sono d'accordo che nei canoni non si dica niente dei meliziani: secondo me di loro parla il canone ottavo, ma prendendo di mira tutti i *kataroi*, allora anche i donatisti, e stabilendo la prassi di accettare nella Chiesa i loro chierici. Atanasio, come sappiamo, era con loro molto intransigente e si esponeva all'accusa di agire contro la prescrizione sinodale.

Nel libro mi sono azzardato a presentare l'opinione comune sul concilio come un mito. Continuo a crederlo. Cattaneo sembra aver compreso che mi sono creato a priori l'idea di un "mito" del concilio e — scrive — "dietro la spinta di questa tesi, Pietras considera la *Lettera del Concilio di Nicea agli Egiziani* (pp. 209-215) e la *Lettera di Costantino alla Chiesa di Alessandria* (pp. 205-209) come dei falsi elaborati dopo la morte di Atanasio e al tempo dell'episcopato di Pietro (quindi tra il 373 e il 380)" (p. 228 parr. 1). Non è così, però, e questo dimostra che non mi sono spiegato con la dovuta chiarezza. Non mi sono inventato la tesi sul carattere alquanto mitico di ciò che si diceva per secoli sul concilio e in base a ciò ritengo false le due lettere post sinodali, ma al contrario. L'analisi di quelle lettere mi porta al sospetto che fossero false, e a base di quest' analisi arrivo a parlare del carattere mitico di tutto ciò che si ripete sul concilio, appunto partendo da queste lettere. La mia argomentazione riguardante la falsificazione occupa le pagine 203-225. Si può vedere anche il mio articolo *Lettera di Costantino alla Chiesa di Alessandria* e *Lettera del sinodo di Nicea agli Egiziani* (325) — *i falsi sconosciuti da Atanasio?*, Gregorianum 89, 3 (2008) 727-739. J. Noret mi ha fatto recentemente notare, nella sua recensione del mio libro (Analecta Bollandiana 135 [2017], 197-199) che sulla falsità della lettera di Costantino agli Alessandrini scriveva già P. Batiffol nel *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914, pp. 344-346 il che mi era sfuggito.

Il Recensore continua: "Di conseguenza, anche la presentazione di Atanasio come intrepido difensore del credo di Nicea è un «mito»" (p. 228).

Mi permetto di chiamare "mito" i commenti sul presunto ruolo di Atanasio a Nicea e l'opinione secondo la quale lui fosse un gran sostenitore del *credo* niceno già dall'inizio. In realtà Atanasio non parlò di questo *credo* che dopo 30 anni, e ancora a Serdica nel 343 partecipò alla creazione di un credo "migliore", come fecero tutti gli altri in innumerevoli sinodi svoltisi nei decenni dopo il concilio. La discussione sulle professioni di fede si è chiusa non perché i vescovi si convertirono alla formula nicena, ma perché l'imperatore Teodosio nel 380 impose la fine delle contese. Enrico Cattaneo scrive di questo più avanti, perché, certo, lo sa bene anche lui. Gli sembra "singolare" (p. 228, in nota) che non avevo mai citato i *Discorsi contro gli ariani* di Atanasio. Certamente potrei trovarvi molti spunti interessanti. La

sua stabile posizione antiariana è nota e confermata da tutti i suoi scritti. Non mi sembrava, quindi, necessario di attingere a quelli, perché non scrivevo dell'anti arianesimo di Atanasio, ma del concilio. E non è esatto che lì appare la prima definizione di homoousios, perché il primo e l'unico per molti anni fu Eusebio di Cesarea, il quale spiegò e difese il termine *homoousia* nella *Lettera alla sua chiesa*, 12 (p. 187 del mio libro).

Per concludere Enrico Cattaneo scrive: "Per Alessandro e Atanasio ... «il centro d'interesse è salvare la grandezza della speranza cristiana, annunciata nel battesimo, per cui gli uomini diventano figli di Dio. Questo avvenimento, operato da Cristo nel battesimo, è una nuova creazione, una rigenerazione che presuppone in Cristo una potenza divina in senso proprio» (citazione di Bellini). Che questo punto basilare abbia finito per mettere in secondo piano tutte le altre questioni trattate a Nicea, molte delle quali erano solo disciplinari, non significa che sia stato creato un «mito» di quel concilio, ma che esso ha toccato un punto nevralgico della fede cristiana" (pp. 229-230).

Secondo me l'uno non nega l'altro. Il *credo* effettivamente tocca il fondo della fede cristiana nella divinità di Cristo, ma solo con la spiegazione posteriore felicemente (sic!) iniziata da Atanasio e dal suo *De decretis*. Ma chiamo "mito" la lettura retrospettiva del concilio, che vuole far credere che si è svolto così come risulta dalle interpretazioni posteriori.

Aggiungerei infine una curiosità. Il cardinale A. Mai nel *Scriptorum veterum nova collectio*, t. VII, Romae typis vaticanis 1833, p. 162, riporta il testo di un credo con il seguente titolo: "Esposizione del santo sinodo di 318 Padri contra Paolo di Samosata. Dall'antico codice vaticano". Il testo non ha niente a che vedere con il *credo* Niceno. Dimostra piuttosto tracce delle discussioni cristologiche del V secolo. Non ho trovato nessuna analisi di questo testo, e lo menziono solo per mostrare che un buon mito si adatta a molti usi.

Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4
00187 Roma

Henryk Pietras, S.J.

Sergey Kim

Severiano di Gabala: un nuovo frammento greco[1]

1. *Sul cap. 36 del florilegio pseudo-atanasiano "De communi essentia" (CPG 2240) e sulla paternità severianea*

In un recente articolo[2] il prof. Sever Voicu ha pubblicato i risultati delle sue ricerche sul florilegio pseudo-atanasiano *De communi essentia*[3] (CPG 2240), che conserva, come dimostrato dallo studioso, un numero considerevole di estratti di varie opere di Severiano di Gabala (IV-V sec.).

In particolare, Voicu ha riconosciuto che il florilegio contiene un frammento di un'omelia severianea tramandata per intero soltanto in georgiano — oggi nota come l'omelia *In illud: Christus est oriens*[4] (CPG 4235) — e nell'originale greco grazie a una breve citazione del patriarca Fozio nel cod. 277 della *Bibliotheca*[5] ed in una forma leggermente diversa nei suoi *Amphilochia*[6], no. 160. Della citazione greca contenuta nella *Bibliotheca* mi sono occupato già in altra occasione[7].

---

[1] Desidero ringraziare il prof. Sever Voicu, nonché i Sigg. Dr. Emanuele Castelli e Andrea Mele per la rilettura critica del presente saggio.

[2] S. J. Voicu, «Il florilegio *De communi essentia* (CPG 2240), Severiano di Gabala e altri Padri», in: *Sacris Erudiri* 55 (2016), pp. 129-155.

[3] Il testo non critico del florilegio si trova in PG 28, 28-80. Migne riproduce l'edizione dei Mauristi Bernard de Montfaucon e Jacques Lopin: [B. de Montfaucon, J. Lopin (ed.)], *Sancti patris nostri Athanasii archiep. Alexandrini opera omnia quae exstant vel ejus nomine circumferuntur...*, T. II. Parisiis, 1698, pp. 3-28. Per la numerazione dei capitoli del florilegio seguiamo i Mauristi (= Migne); si noti che i manoscritti del florilegio presentano una variazione importante nella numerazione dei capitoli.

[4] Si veda Ps.-Athanasius, *De communi essentia*, cap. 36; Voicu, «Il florilegio», pp. 145-146.

[5] Photius, *Bibliothèque («Codices» 257-280)*. Éd. R. Henry. T. VIII. Paris, 1977, pp. 133-134.

[6] L. G. Westerink (ed.), *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*. V: *Amphilochiorum pars altera*, [*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*], Leipzig, 1986, p. 209; cf. anche Voicu, «Il florilegio», p. 146, n. 16.

[7] S. Kim, «L'homélie géorgienne CPG 4235 et le cod. 277 de la *Bibliothèque* de Photius», in: *OC* 98 (2015), pp. 99-108. Un'edizione del testo georgiano si trova in M. Shanidze, *სიტყუა ართრონისათჳს. ძველი ქართული გრამატიკული ტრაქტატი* [*Discorso sull'articolo. Un trattato grammaticale in georgiano antico*], Tbilissi 1990, pp. 160-187; si veda anche una nuova edizione nella mia tesi di dottorato: S. Kim, *Sévérien de Gabala dans les littératures arménienne et géorgienne*, Paris 2014, pp. 167-225, che è stata accettata per pubblicazione nella collana *Corpus Christianorum Series Graeca* (Brepols).

S. Voicu ha scoperto che il florilegio pseudo-atanasiano contiene, alla fine del cap. 36, un testo corrispondente alla citazione del patriarca Fozio[8]. Quanto alla parte precedente del breve capitolo, ancora Voicu ha riconosciuto il tenore severianeo, senza tuttavia indicare un testo.

Al seguito di questa scoperta di Voicu, ho confrontato la parte iniziale del capitolo 36 del florilegio con il testo georgiano dell'omelia e ne ho constatato l'intera corrispondenza. Anche la parte precedente dello stesso capitolo appartiene all'omelia *In illud: Christus est oriens* di Severiano di Gabala.

Raggiunto questo primo risultato, mi sono interessato ad approfondire un po' meglio la tradizione del testo del capitolo, essendo la vecchia (ri)edizione del Migne insoddisfacente per varie ragioni. Ho avuto accesso a due manoscritti del florilegio che consentono di restituirne un testo più affidabile. Li presento subito e offro quindi, per il brano identificato come di Severiano, una nuova edizione.

Per quanto riguarda la problematica legata alla trasmissione testuale della versione georgiana dell'omelia, me ne sono occupato in modo particolare altrove, in occasione della preparazione del testo critico georgiano[9]. Qui invece presento una traduzione in lingua italiana del brano in questione.

2. *Tradizione del testo greco*

Ho avuto accesso ai due codici seguenti, contenenti il florilegio pseudo-atanasiano:

P Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 1115[10] (risalente all'anno 1276), f. 108-116v, *praesertim* f. 114v (cap. 36);

B Basel, Universitätsbibliothek, A.III.4[11] (XIV sec.), f. 221v-229v, *praesertim* f. 227r-v (cap. 36 che è numerato nel codice come cap. 34); alcune varianti di questo testimone erano già registrate nell'edizione dei Mauristi (**ed.**)[12].

---

[8] Voicu, «Il florilegio», pp. 145-146.

[9] Cf. sopra, n. 7.

[10] Per la storia e una descrizione dettagliata di questo importante testimone manoscritto del florilegio, cf. J. Munitiz, «Le Parisinus Graecus 1115: description et arrière-plan historique», in: *Scriptorium* 36 (1982), pp. 51-67; A. Alexakis, *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype*, [*Dumbarton Oaks Studies*, 34], Washington 1996.

[11] Per una descrizione sommaria (che non menziona la presenza del florilegio nel codice), cf. H. Omont, «Catalogue des manuscrits grecs des Bibliothèques de Suisse: Bâle, Berne, Einsiedeln, Genève, St. Gall, Schaffhouse et Zürich», in: *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 3 (1886), pp. 400-401 (no. 32).

[12] Cf. [Montfaucon, Lopin], *Sancti patris nostri Athanasii*, Praefatio, p. [XIV] (= PG 28,

Il testo del testimone parigino (**P**) è senz'altro migliore rispetto al testimone di Basilea (**B**) ed agli altri usati per l'edizione dei Mauristi (= Migne), sia sul piano sintattico sia quanto concerne il suo rapporto con la traduzione georgiana. Lo abbiamo dunque seguito quasi sempre (si veda l'apparato critico).

Le poche divergenze con il georgiano, che noi notiamo con il grassetto direttamente sul testo greco, possono essere quasi tutte spiegate come conseguenza di un rimaneggiamento (ora per bisogno di abbreviare, ora con lo scopo di riformulare qualche punto, esigenza naturale per il genere letterario del florilegio[13]). Una divergenza speciale: il paragrafo 5 contiene un errore del traduttore georgiano, dovuto alla vicinanza fonetica di due vocaboli greci: al posto di ξένην ὠδῖνα egli ha letto ξένην ὁδόν, ottenendo così la traduzione უცხოისა გზისა "una strada inabituale".

Abbiamo collazionato il testo con il frammento citato da Fozio, secondo l'edizione della *Bibliotheca* di Henry (**Bibl.**)[14] e il testo di *Amphilochia* di Westerink (**Amph.**)[15]. La divisione in paragrafi è quella adottata dagli editori del testo georgiano completo[16]; i riferimenti biblici rispecchiano la *Septuaginta*.

3. *Conclusione*

L'identificazione di un nuovo passo greco di Severiano di Gabala arricchisce senz'altro il suo *dossier* letterario e ci fornisce, inoltre, uno strumento in più per il lavoro comparativo sull'antica traduzione orientale del testo. Ma più che altro questo piccolo esempio servirà da stimolo e incoraggiamento a quanti vorranno indagare i florilegi per ricostituire l'eredità letteraria di un autore come Severiano.

---

19): «*In Testimonia ex Scriptura Sacra*. – Codicis cujusdam Vaticani exscripto et Felckmanni lectionibus codicum Basiliensis, Anglicani, Felckmanni primi ac secundi».

[13] Si vedanno le nostre osservazioni sui rimaneggiamenti apportati da Fozio al passo greco della stessa omelia: Kim, «L'homélie géorgienne CPG 4235», pp. 104-108.

[14] Photius, *Bibliothèque*.

[15] Westerink, *Photii patriarchae*.

[16] Cf. sopra, n. 7.

Traduzione italiana del testo georgiano

4 In effetti, i santi profeti chiamavano il Salvatore non solo "*sole di giustizia*"[17], "*aurora*"[18] o "*luce di verità*"[19], ma anche "*lampada*"[20], come lo testimonia Dio attraverso Isaia: "*Così parla il Signore: 'La mia giustizia si appronta di venire presto, e la mia salvezza si accenderà come una lampada, e i gentili avranno fiducia nel mio braccio*'"[21]. "*La mia salvezza si accenderà come una lampada*"[22]. E una lampada, che cos'è? Tuttavia, che l'intelligenza umana non spieghi ciò che appartiene a Dio, poiché nessuna scienza non è vera se non è concessa da lui!

5 Allora quando l'Unigenito Signore nostro Gesù Cristo venne nel mondo dalla Vergine non sposata, rivelando una strada[23] inabituale e apportando a questo mondo un parto inabituale, mentre l'Autore del mistero era ancora bambino, sua madre lo prese e lo portò davanti al capo dei sacerdoti Simeone. Egli, ricevendo la salvezza tra le sue mani, gli parlò dicendo così: "*Ora puoi lasciare, o Signore, che il tuo servo vada in pace, secondo la tua parola, perché i miei occhi hanno visto la tua salvezza*"[24].

6 Se dunque la venuta di Cristo è la salvezza, allora è vero ciò che il profeta disse altrove (parlando) come dalla persona di Dio: "*La mia salvezza si accenderà come una lampada, e i gentili avranno fiducia nel mio braccio*"[25]. Egli chiama di nuovo l'Unigenito "braccio", non come se egli fosse parte della divinità, ma poiché egli vi è unito per natura. In effetti, come un braccio è della natura di colui al quale questo braccio appartiene, nella stessa maniera è chiamato "Unigenito del Padre" avendo anch'egli la sua natura ed essendo il collaboratore dell'azione creatrice del Padre.

7 Di questa dimostrazione testimonia anche il beato Giovanni evangelista che si appoggiava contro il petto di Gesù[26] e attingeva, per così dire, dalla fonte eterna. Allora, che dice Giovanni prendendo l'Economia del Salvatore e la sua divinità per "braccio"? "*Sebbene avesse compiuto molti miracoli davanti a loro, i Giudei non credevano in lui, perché si compisse la parola detta dal profeta Isaia: 'Signore, chi ha creduto alla nostra parola*[27]*? E il braccio del Signore, a chi è stato rivelato?*"[28].

---

[17] Mal. 4, 2.
[18] Cf. Os. 6, 3.
[19] Ioh. 1, 9.
[20] Is. 51, 5.
[21] Is. 51, 5.
[22] Is. 51, 5.
[23] Cf. nel greco: ξένην ὠδῖνα.
[24] Lc. 2, 29-30.
[25] Is. 51, 5.
[26] Cf. Io. 13, 23.
[27] Lett. "udito, ascolto", cf. greco "ἀκοή".
[28] Io. 12, 37-38 ; Is. 51, 1.

Frammento greco

4 | Οἱ οὖν ἅγιοι προφῆται οὐ μόνον «*ἥλιον δικαιοσύνης*» ἐκάλουν τὸν σωτῆρα καὶ «*ὀρθρινὸν φῶς ἀληθινόν*», ἀλλὰ καὶ «*λαμπάδα*» **καὶ «βραχίονα»**, ὡς μαρτυρεῖ ὁ θεὸς διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου, λέγων· «*Τάδε λέγει κύριος· Ἐγγίζει ταχὺ ἡ δικαιοσύνη μου παραγενέσθαι· καὶ τὸ σωτήριόν μου ὡς λαμπὰς καυθήσεται.*» **<...>** Μηδεὶς ἀνθρώπινος λογισμὸς ἑρμηνευέτω τὰ τοῦ θεοῦ. Οὐκ ἔστιν ἀλήθειαν εἰδέναι τινας ἢ παρ' αὐτῆς αὐτὴν ἐκμανθάνοντας. PG 28, 64, P 114v, B 227r

5 Ὅτε ὁ μονογενὴς ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξῆλθεν ἐξ ἀπειρογάμου κόρης εἰς τὸν κόσμον, ξένην ὠδῖνα καὶ ξένον τοκετὸν εἰσαγαγὼν εἰς τὸν βίον· ἔτι **ἐν τῷ βρέφει διάγουσαν τὴν οἰκονομίαν** βαστάζει ἡ μήτηρ καὶ προσάγει Συμεὼν τῷ ἀρχιερεῖ. Οὗτος λαβὼν εἰς τὰς ἀγκάλας τὸν σωτῆρα πρὸς αὐτὸν φθέγγεται καί φησι· «*Νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα, κατὰ τὸ ῥῆμά σου, ἐν εἰρήνῃ, εἶδον γὰρ οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου,*»

6 τουτέστι, τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ. Εἰκότως ὁ προφήτης ἔλεγεν ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ· «*Καὶ τὸ σωτήριόν μου ὡς λαμπὰς ἐκκαυθήσεται, καὶ εἰς τὸν βραχίονά μου ἔθνη ἐλπιοῦσι.*» Βραχίονα γὰρ τοῦ Πατρὸς πάλιν καλεῖ τὸν μονογενῆ· βραχίονα οὐχ ὡς μέρος θεότητος καλεῖ, ἀλλ'ὡς τῇ οὐσίᾳ συνημμένον. Ὥσπερ γὰρ ὁ βραχίων τῆς αὐτῆς ἐστιν οὐσίας ἐκείνου, οὗ ἐστι βραχίων, διὰ τοῦτο **βραχίων** τοῦ Πατρὸς ὀνομάζεται, ἐπειδὴ συνεργός ἐστι τῆς τοῦ Πατρὸς δημιουργίας.

7 Καὶ ταύτης τῆς | ἀποδείξεως μάρτυς ὁ | μακάριος Ἰωάννης ὁ εὐαγγελιστής, ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ σωτῆρος ἀναπεσὼν καὶ ὡς ἐξ ἀενάου πηγῆς ἀντλήσας τὴν θεολογίαν. Τί γάρ φησιν Ἰωάννης, βραχίονα ἐκλαμβάνων εἰς τὴν τοῦ σωτῆρος οἰκονομίαν καὶ τὴν αὐτοῦ θεότητα; «*Πολλά, φησι, σημεῖα ποιήσαντος τοῦ Ἰησοῦ ἔμπροσθεν αὐτῶν, οὐκ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι, ἵνα πληρωθῇ τὸ εἰρημένον διὰ Ἡσαΐου· "Κύριε, τίς ἐπίστευσε τῇ ἀκοῇ ἡμῶν, καὶ ὁ βραχίων κυρίου τίνι ἀπεκαλύφθη;"*» B 227v | PG 28, 65

---

1 Mal. 4, 2 **2** cf. Os. 6, 3 | Ioh. 1, 9 | Is. 51, 5 | Is. 51, 5 **3/4** Is. 51, 5 **10/12** Lc. 2, 29-30 **14/15** Is. 51, 5 **19/20** cf. Ioh. 13, 23 **22/24** Ioh. 12, 37-38

---

3 διὰ … λέγων] P λέγων διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου B **ed.** | Τάδε … κύριος] P om. B **ed.** **4** καὶ τὸ] P τὸ δὲ B **ed.** **5** εἰδέναι] P ἐκμαθεῖν B **ed.** | τινας] P τινα B **ed.** **7** ἐξῆλθεν] P ἐτέχθη B **ed.** **8** ὠδῖνα] ὠδῖναν P **8/9** ἐν … οἰκονομίαν] P βρέφος ὄντα τοῦτον B **ed.** **9/10** ἀρχιερεῖ] P ἱερεῖ B **ed.** **10** καί] om. P **11** εἶδον γὰρ] P ὅτι εἶδον B **ed.** **13** τουτέστι] om. P | Εἰκότως] οὖν add. B **ed.** **13/14** Εἰκότως … θεοῦ] ὡραῖον add. in marg. B **14** ἐκκαυθήσεται] P καυθήσεται B **ed.** | βραχίονα] P δὲ add. B **ed.** **17** διὰ τοῦτο] αὐτῷ P **20** τὸ στῆθος] P τοῦ στήθους B **ed.** **21** Τί … Ἰωάννης] hic inc. fragmentum apud Photium (**Bibl. Amph.**), Ὅτι ὁ θεὸς λόγος, φησὶν Ἰωάννης **Bibl.**, Ὅτι ὁ θεολόγος Ἰωάννης praem. **Amph.** | Ἰωάννης] P οὗτος B **ed.** | βραχίονα] τὸν praem. B **ed.** | ἐκλαμβάνων … οἰκονομίαν] εἰς τὴν οἰκονομίαν ἐκλαμβάνων τοῦ σωτῆρος **Bibl. Amph.** **22** ἔμπροσθεν αὐτῶν] om. **Bibl. Amph.** | οὐκ] καὶ add. P | ἐπίστευσαν] ἐπίστευον P | εἰρημένον] ῥηθὲν **Bibl. Amph.**

Summary

The article is dedicated to a Greek fragment from the homily of Severian of Gabala *In illud: Christus est oriens* (CPG 4235), which has been identified in the ps.-Athanasian florilegium *De communi essentia* (CPG 2240). A new edition of the fragment based on two manuscripts (Paris, BnF, gr. 1115 and Basel, Universitätsbibliothek, A.III.4) replaces the older edition published in PG 28, 64-65. The edition of the Greek fragment is faced by an Italian translation of the correspondent portion of the homily conserved in Old Georgian.

Keywords: Old Georgian patristic translations, Severian of Gabala, Pseudo-Athanasius, patristic florilegia.

Academia teologica di Mosca
141300 Russia
Sergiev Posad
Lavra

Sergey Kim

Sameh Farouk Soliman

The Allusions to the Alexandrian Liturgy in the *Christian Topography* of Cosmas Indicopleustes: The Coptic Texts

The allusions to the Alexandrian Liturgy in the *Christian Topogryphy*, 7,22, have been noticed for a long time.[1] Nevertheless, it is worth returning to them, because they have never been compared directly with the Coptic texts. A comparison will show the value of this long tradition.

The author

The author of the *Christian Topography* was a Syrian Nestorian merchant, probably an importer of spices, who lived at Alexandria and flourished there at the middle of the 6th cent. AD (ca. 550).[2] He tells us that he himself was a pupil of Patricius, Theodore of Mopsuestia and Diodorus of Tarsus, as well as a friend of Thomas of Edessa, all of whom were Nestorians. It is also evident that many of his ideas were borrowed from them (*top.* II, 2). The name "Cosmas Indicopleustes" appears in manuscripts from the 10th and 11th centuries, which contain biblical excerpta.[3] "Cosmas" is simply a nickname, prompted by his preoccupation with cosmological matters,[4] while "Indicopleustes" is deceptive since there is nothing in his book to support the assumption that he personally voyaged to India.[5]

Only one work of Cosmas has come down to us, the *Χριστιανικὴ Τοπογραφία* or *Christian Topography* (CPG 7468).[6] It was first published by Bernard de Montfaucon in 1706, edition reproduced in Migne, PG 88, then J.W.

[1] E. Peterson, "Die alexandrinische Liturgie bei Cosmas Indicopleustes," *EL* 46 (1932), pp. 66-74.

[2] E. O. Winstedt, *The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes*, Cambridge: Cambridge University Press 1909, p. 4. W. Wolska-Conus, ed., Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, I (SC 141), Paris: Cerf 1968, pp. 15-19.

[3] Wolska-Conus, *Topographie chrétienne*, I, p. 110.

[4] Winstedt, *Christian Topography*, p. 2.

[5] Wolska-Conus, *Topographie chrétienne*, I, p. 17.

[6] For other known titles, cf. Wolska-Conus, *Topographie chrétienne*, I, pp. 17-18.

OCP 83 (2017) 491-498

McCrindle translated it from Montfaucon[7] and E.O. Winstedt published a new edition in 1909.[8] The best critical edition was made by Wanda Wolska-Conus, with translation and commentary, Paris 1968-1973.[9]

In the Mss. *Laurentianus Plut.* IX. 28 and *Sinaiticus Graecus* 1186, it is said that Cosmas was a monk, but this information is absent from the *Vaticanus Graecus* 699, the best testimony of the text. Moreover, among the people to whom Cosmas dedicates his work there are no monks, but lay people he knows from Alexandria. So there is no clear evidence that he was ever a monk and many things stand against this assumption.[10] One passage gives the impression he was not a Nestorian, where Saint Mary is addressed with the Chalcedonian term *Θεοτόκος*, "Mother of God", *top.* 5, 244, 1: *Εὐχαῖς τῆς δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου*, an expression abhorrent to the Nestorians. Nonetheless, the mention of the *Theotokos* doesn't figure in the *Vaticanus*, therefore it is of no great value.[11]

Although the *Christian Topography* had little impact upon later authors,[12] it has a great value today as an unsystematic patchwork of reports on the history of geography and cosmography, along with ethnographic and cultural information about countries and peoples of the Near and Middle East.[13] Furthermore, it expands our knowledge of Greek Christian literature, worship, and archeology, as well as providing insight into quotations from ancient writers and the Church Fathers that Cosmas preserves.[14]

The liturgical allusions

Writing to his friend Anastasius in the Book VII of the *Topography*, Cosmas cites passages of the Holy Scriptures trying to argue against the idea of a spherical earth by stigmatizing it as "pagan". His approach to the Scrip-

---

[7] J. W. McCrindle, *The Christian Topography of Cosmas, An Egyptian Monk* (Works issued by the Hakluyt Society 98), London: Printed for the Hakluyt Society 1897.

[8] Winstedt, *Christian Topography*.

[9] Wolska-Conus, *Topographie chrétienne*, I (SC 141), Paris: Cerf 1968, II (SC159), Paris: Cerf 1970, III (SC 197), Paris: Cerf 1973.

[10] Cf. Wolska-Conus, *Topographie chrétienne*, I, p. 19.

[11] The words are omitted in the editions of Winstedt, p. 225, and Wolska-Conus, p. 355. For more information about Cosmas' association with Nestorianism see T.L. Clark, *Imagining the Cosmos: The Christian Topography by Kosmas Indikopleustes*, A Dissertation submitted to the Temple University Graduate Board in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy 2008, pp. 21-23.

[12] Cf. A. H. Merrills, *History and Geography in Late Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press 2005, p. 28 and Wolska-Conus, *Topographie chrétienne*, I, 94-116.

[13] Θ. Δετοράκης, *Βυζαντινή Φιλολογία, Τα πρόσωπα και τα κείμενα: Από τον Ιουστινιανό έως τον Φώτιο (527-900)*, Ηράκλειο Κρήτης 2003, τόμ. β', σ. 118.

[14] Cf. e. g. PG 88, 23-28.

tures is now discredited, and his conclusion is simply wrong. Turning from his speech about the spherical earth in order to prove the resurrection and the eternal life, Cosmas cites the *σύμβολον τῆς πίστεως*, "creed of the Christian faith", and quotes two prayers *περὶ μὲν τῶν προσφερόντων* (*top.* 7, 97, 1-2) and *περὶ δὲ τῶν κεκοιμημένων* (*top.* 7, 97, 6), which seem to be derived from an early form of the Alexandrian Rite, the Liturgy of St. Mark.[15] Although Cosmas was a member of Alexandria's small Nestorian community,[16] in Book VII he uses and cites two prayers of the Alexandrian liturgy as well as taking proof texts from the Alexandrian Patriarchs Theodosius and Timothy of Alexandria in Book X (*top.* 10, 63 and 67). His aim was to convince both Nestorian and non-Nestorian Christians that his theory is in accordance with the teaching of the Alexandrian Church.

Cosmas writes (*top.* 7, 97):

> Καὶ ὡς οἱ ἱερεῖς ὁμοίως εὔχονται περὶ μὲν τῶν προσφερόντων οὕτως λέγοντες· Τὸ εὐχαριστήριον τῶν δούλων σου πρόσδεξαι εἰς τὸ οὐράνιον καὶ ἐλλόγιμόν σου θυσιαστήριον, εἰς τὰ μεγέθη σου τῶν οὐρανῶν, ἀποδιδοὺς αὐτοῖς ἀντὶ φθαρτῶν ἄφθαρτα, ἀντὶ προσκαίρων αἰώνια, ἀντὶ ἐπιγείων οὐράνια. Περὶ δὲ τῶν κεκοιμημένων οὕτως· Τὴν ψυχὴν τοῦδε ἀνάπαυσον συνανεγείρων καὶ τὴν σάρκα αὐτοῦ ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ ὥρισας κατὰ τὰς ἀληθεῖς καὶ ἀψευδεῖς σου ἐπαγγελίας, οἷς κἀγὼ ἐπισυνάπτω ἐπευχόμενος ἅμα αὐτοῖς τὸ ὑπόλοιπον λέγων· Ἡμῖν δὲ χριστιανὰ τὰ τέλη καὶ εὐάρεστα ἐνώπιόν σου χάρισαι, εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

The first prayer mentioned by Cosmas, which begins with *Τὸ εὐχαριστήριον τῶν δούλων σου πρόσδεξαι*, "The thank-offering of Thy servants", is prayed in the Coptic Church nowadays in the "Litany for the Oblations" during the Morning Service before every Liturgy,[17] as well as in the "Litany for the Oblations" during the Liturgy of Saint Mark.[18]

I shall give here, in parallelism, the Greek text of Cosmas along with the Coptic text of the same "Litany for the Oblations" of the actual Coptic Liturgy and its Arabic translation.

---

[15] M. V. Anastos, "The Alexandrian Origin of the 'Christian Topography' of Cosmas Indicopleustes," *DOP* 3 (1946), pp. 73-80.

[16] E. J. Watts, *City and School in Late Antiquity Athens and Alexandria*, Berkeley – London: University of California Press 2006, p. 253

[17] *Kitāb al-ḫūlāǧī al-muqaddas*, Fr. ʿAbd al-Masīḥ Ṣalīb al-Masʿūdī, ed., Cairo 1902, pp. 68-72.

[18] *Kitāb al-ḫūlāǧī*, pp. 610-612.

“Litany for the Oblations” Arabic translation	“Litany for the Oblations” Coptic text	Cosmas Indicopleustes (*top.* 7, 97, 2-6)
اقبلها إليك على مذبحك المقدس الناطق السمائي رائحة بخور، تدخل إلى عظمتك التي في السموات ... هكذا أيضا نذور عبيدك اقبلها إليك، ... أعطهم الباقيات عوض الفاسدات، السمائيات عوض الأرضيات، الأبديات عوض الزمنيات.	Ϣⲟⲡⲟⲩ ⲉ̀ⲣⲟⲕ ⲉ̀ϫⲉⲛ ⲡⲉⲕⲑⲩⲥⲓⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲑⲩ ⲛ̀ⲉⲗⲗⲟⲅⲓⲙⲟⲛ ⲛ̀ⲧⲉ ⲧⲫⲉ: ⲉ̀ⲟⲩⲥⲑⲟⲓ ⲛ̀ⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ. ⲉ̀ϧⲟⲩⲛ ⲉ̀ⲧⲉⲕⲙⲉⲧⲛⲓϣϯ ⲉⲧϧⲉⲛ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ̀ ... ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲟⲛ ⲛⲓⲕⲉⲉⲩⲭⲁⲣⲓⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲉⲕⲉ̀ⲃⲓⲁⲓⲕ ϣⲟⲡⲟⲩ ⲉ̀ⲣⲟⲕ ... Ⲙⲟⲓ ⲛⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲛⲓⲁⲧⲧⲁⲕⲟ ⲛ̀ⲧϣⲉⲃⲓⲱ ⲛ̀ⲛⲏ ⲉⲑⲛⲁⲧⲁⲕⲟ: ⲛⲁ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ̀ ⲛ̀ⲧϣⲉⲃⲓⲱ ⲛ̀ⲛⲁ ⲡⲕⲁϩⲓ: ⲛⲓϣⲁⲉ̀ⲛⲉϩ ⲛ̀ⲧϣⲉⲃⲓⲱ ⲛ̀ⲛⲓⲡⲣⲟⲥⲟⲩⲥⲏⲟⲩ.	Τὸ εὐχαριστήριον τῶν δούλων σου πρόσδεξαι εἰς τὸ οὐράνιον καὶ ἐλλόγιμόν σου θυσιαστήριον, εἰς τὰ μεγέθη σου τῶν οὐρανῶν, ἀποδιδοὺς αὐτοῖς ἀντὶ φθαρτῶν ἄφθαρτα, ἀντὶ προσκαίρων αἰώνια, ἀντὶ ἐπιγείων οὐράνια.
... accept them to Yourself upon Your holy rational and heavenly altar as a scent of incense, let them enter into Your greatness that is in heaven... So also the vows of Your servants accept them to You... Give them the imperishable goods for the perishable, the heavenly goods for the earthly, the eternal goods for the temporal.	... receive them upon Your holy reasonable altar of heaven for a scent of incense into Your greatness that is in heaven... Even so do You receive the thank-offerings of Your servants... Grant onto them the incorruptible things in place of the corruptible, the things of heaven in place of the things of earth, the eternal things in place of the temporal[19].	The thank-offering of thy servants receive on thy heavenly and estimable altar, on the amplitude of thy heavens, giving back to them for corruptible things incorruptible, for temporal things eternal, for earthly things heavenly[20].

The plural “them” after “receive” in Coptic is in accordance with that which immediately precedes, namely “The thanksgivings of those who offer honour and glory to Your holy name.” In order to better compare both

[19] The translations of the Arabic and the Coptic texts are mine. Here that of F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western. Being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church*, I. *Eastern Liturgies*, Oxford: Clarendon Press, 1896, p. 170-171, utilised by Peterson: “receive (them) upon thy reasonable altar in heaven for a sweet smelling savour, into thy vastnesses in heaven ... so also accept the thank offerings of thy servants ... Give them things incorruptible in requital of things corruptible, heavenly in requital of earthly, eternal in requital of temporal.”

[20] Translation taken from McCrindle, *The Christian Topography of Cosmas*, p. 303.

texts, let us look at the Greek version of the Liturgy of Saint Mark[21]:

(τῶν προσφερόντων τὰς θυσίας, τὰς προσφοράς, τὰ εὐχαριστήρια) πρόσδεξαι, ὁ Θεός, εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον, εἰς τὰ μεγέθη τῶν οὐράνων ... πρόσδεξαι καὶ αὐτῶν τὰ εὐχαριστηρία, καὶ ἀντιδὸς αὐτοῖς ἀντὶ τῶν ἐπιγείων τὰ οὐράνια, ἀντὶ τῶν προσκαίρων τὰ αἰώνια, ἀντὶ τῶν φθαρτῶν τὰ ἄφθαρτα.

The Greek and Coptic texts of the Liturgy of Saint Mark have many additions, but we can find nearly all the words of the *Christian Topography* in them, especially in the Coptic one which preserves ἐλλόγιμον — the Greek has νοερόν — and the mention of the servants. The sequence ἄφθαρτα / οὐράνια / αἰώνια in the Coptic is attested by some manuscripts of the Greek tradition.[22]

The second prayer mentioned by Cosmas belongs to the "Litany of the Departed" prayed in the Coptic Church nowadays during the Evening Service as well as in the "Litany for the Departed" during the Liturgy of Saint Mark.[23]

"Litany for the Departed" Arabic translation	"Litany for the Departed" Coptic text	Cosmas Indicopleustes (top. 7, 97, 6-8)
تفضل يا رب نيح نفوسهم جميعا. ... أقم أجسادهم في اليوم الذي رسمته كمواعيدك الحقيقية غير الكاذبة.	Ⲁⲣⲓⲕⲁⲧⲁⲝⲓⲟⲓⲛ Ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲙⲁⲙ̀ⲧⲟⲛ ⲛ̀ⲛⲟⲩⲯⲩⲭⲏ ⲧⲏⲣⲟⲩ ... ⲉⲕⲉ̀ⲧⲟⲩⲛⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲟⲩⲕⲉⲥⲁⲣⲝ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲉ̀ϩⲟⲟⲩ ⲉ̀ⲧⲁⲕⲑⲁϣϥ: ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲕⲉ̀ⲡⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲁ̀ ⲙ̀ⲙⲏⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲁⲧⲙⲉⲑⲛⲟⲩϫ.	Τὴν ψυχὴν τοῦδε ἀνάπαυσον συνανεγείρων καὶ τὴν σάρκα αὐτοῦ ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ ὥρισας κατὰ τὰς ἀληθεῖς καὶ ἀψευδεῖς σου ἐπαγγελίας.
Grant (us), o Lord: repose, their soul all together. ... Raise up their bodies on the day which You have appointed, according to Your true and truthful promises.	Grant (us), o Lord: repose, all their souls. ... You shall raise up their flesh on the day which You have appointed, according to Your true promises which are without lie.[24]	Give repose, O Lord, to his soul, collecting also together again his flesh on the day that thou hast appointed, according to thy true promises without lie.[25]

[21] Cf. G.J. Cuming, *The Liturgy of St Mark*, edited with a commentary (OCA 234), Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1990, pp. 31-32. Brightman, *Liturgies*, p. 129.

[22] Cf. Cuming, *The Liturgy of St Mark*, p. 32.

[23] *Kitāb al-ḫūlāǧī*, pp. 52-53 and 606-607.

[24] The translations of the Arabic and the Coptic texts are mine. Here that of Brightman, *Liturgies*, p. 170: "vouchsafe to grant rest to all their souls ... Raise up their flesh also in the day which thou hast appointed according to thy true promises that cannot lie."

[25] Translation taken from McCrindle, *The Christian Topography of Cosmas*, p. 303; "without lie" is not by McCrindle.

While there are a few verbal correspondences with this prayer in the Greek text of the Liturgy of St Mark —, τὰς ψυχὰς ἀνάπαυσον, Δέσποτα Κύριε, κατὰ τῶν ἐπαγγελίων σου[26] —, we have parallel texts in two testimonies from Egypt, the P.Ryl. 465, a parchment "probably written in the sixth century"[27] and the so-called *Euchologion* attributed to Sarapion of Thmuis.

H. Engberding has recognised the similarities between Cosmas and the papyrus of Manchester.[28] From the fragmentary text of P.Ryl. 465 we can read: συνανεγειρων κα[...] ωρισας ημερα κατα τα[...] σου επαγγελιας.[29] Engberding fills in the lacunae on the basis of the Greek text reconstructed from the Coptic one, but it is possible to find other solutions.

We find another parallel in the so-called Euchologion attributed to Sarapion in the "Prayer for One Who Has Died and is Being Carried Out", n° 18[30]: τὸ δὲ σῶμα ἀνάστησον ἐν ᾗ ὥρισας ἡμέρᾳ κατὰ τὰς ἀψευδεῖς σου ἐπαγγελίας.

The kinship of all these prayers — Cosmas, P.Ryl. (6th cent.), "Sarapion" and Coptic Mark is evident,[31] but in Coptic we have with ⲥⲁⲣⲝ and the two epithets of "promises", namely "true" and "which are without lie" a striking similarity with Cosmas.

The last allusion by Cosmas corresponds to the same "Litany for the Departed" of the Alexandrian Liturgy:[32]

"Litany for the Departed" Arabic translation	"Litany for the Departed" Coptic text	Cosmas Indicopleustes (*top.* 7, 97, 10-11)
وأما نحن كلنا فهب لنا كمالنا المسيحي الذي يرضيك أمامك.	ⲀⲚⲞⲚ ⲆⲈ ⲦⲎⲢⲈⲚ ⲁ̀ⲣⲓⲭⲁⲣⲓⲍⲉⲥⲑⲉ ⲛⲁⲛ ⲙ̀ⲡⲉⲛϫⲱⲕ ⲛ̀ⲭⲣⲓⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲉϥⲣⲁⲛⲁⲕ ⲙ̀ⲡⲉⲕⲙ̀ⲑⲟ.	Ἡμῖν δὲ χριστιανὰ τὰ τέλη καὶ εὐάρεστα ἐνώπιόν σου χάρισαι, εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.
As for us all, grant us our Christian perfection that	As for us all, grant us our Christian perfection that	Grant us of Thy grace to have before Thy presence

[26] Cuming, *The Liturgy of St Mark*, p. 30.

[27] J. Hammerstaedt, ed., *Griechische Anaphorenfragmente aus Ägypten und Nubien* (Papyrologica Coloniensa 28), Opladen – Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1999, p. 76.

[28] H. Engberding, *Zum Papyrus 465 der John Rylands Library zu Manchester*, *OC* 42 (1958), pp. 71-72.

[29] A. Hänggi – I. Pahl, *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (Spicilegium Friburgense 12), Fribourg: Éditions universitaires 1968, p. 122. Hammerstaedt, *Griechische Anaphorenfragmente*, p. 90-91.

[30] M. E. Johnson, *The Prayers of Sarapion of Thmuis. A Literary, Liturgical, and Theological Analysis* (OCA 249), Roma: Pontificio Istituto Orientale 1995, p. 68.

[31] For the 3rd kneeling prayer at Pentecost Vespers in the Byzantine rite, cf. Engberding, *Zum Papyrus*, p. 73.

[32] *Kitāb al-ḫūlāǧī*, pp. 54-55 and 609.

a Christian and happy end, forever. Amen.[33]	is pleasing before You.[34]	

We find the enlarged prayer in the Greek Liturgy of Saint Mark: ἡμῶν δὲ τὰ τέλη τῆς ζωῆς χριστιανὰ καὶ εὐάρεστα καὶ ἀναμάρτητα δώρησαι. The phrase is nearly identical except for the verb with an addition in the Liturgy of James[35]: ἡμῶν δὲ τὰ τέλη τῆς ζωῆς χριστιανὰ καὶ εὐάρεστα καὶ ἀναμάρτητα ἐν εἰρήνῃ κατεύθυνον, but part of it is already found in P.Würzb.Inv. 20 from Hermopolis, dated at the end of the 3thd cent.[36]: χρηστ[ι]α̣ν̣[ὰ] αὐτῶν τὰ τέλη δ̣ώρ[η]σ̣α̣ι.

The Coptic text is substantially that of Cosmas, preserving ⲁ̀ⲣⲓⲭⲁⲣⲓⲍⲉⲥⲑⲉ which exactly corresponds to χάρισαι and the typical Coptic form ⲙ̀ⲡⲉⲕⲙ̀ⲑⲟ for ἐνώπιόν σου.

E. Peterson concluded his analysis of Cosmas's quotations of the Alexandrian Rite with this remark: "Wenn wir nun das Ganze überblicken, so wird noch einmal deutlich, dass wir in dem Text bei Kosmas die ältere Überlieferung haben, die schon bei dem Kopten, und noch mehr bei dem Griechen, zerstört worden ist."[37] It is true that the Coptic text of the prayers has been largely expanded, but we have to notice that it better attests the wording of Cosmas than the Greek liturgy of St Mark or others parallel texts. In this regard, it is exaggerated to speak of a "destruction" of the old tradition. On the contrary, the Coptic liturgy may be proud of having preserved until today the kernel of these prayers in its Bohairic recension.[38]

Dept. of Classical Studies
Faculty of Arts – Cairo University
P.O. Box 12 613 Urman-Giza
Cairo – Egypt
samehfarouk2002@hotmail.com

Sameh Farouk Soliman

[33] Translation taken from McCrindle, *The Christian Topography of Cosmas*, p. 303.

[34] The translations of the Arabic and the Coptic texts are mine. Here that of F. E. Brightman, *Liturgies*, p. 170: "And to us all grant that our end be Christian, well-pleasing in thy sight."

[35] Cf. B.-Ch. Mercier, ed., *La Liturgie de saint Jacques* (PO 126 [26.2]), Paris 1946, p. 220.

[36] Cf. Cuming, *Liturgy of St Mark*, 115. Hammerstaedt, ed., *Griechische Anaphorenfragmente*, p. 144.

[37] E. Peterson, "Die alexandrinische Liturgie", pp. 73-74.

[38] The Sahidic recension in the so-called *Euchologion* of the White Monastery follows the Greek text of the Liturgy of Saint Mark, cf. E. Lanne, ed., *Le Grand Euchologe du Monastère Blanc* (PO 135 [28.2]), Paris: Firmin-Didot 1958. At p. 294, the "Litany for the Departed" has nearly the same text. The "Litany for the Oblations", p. 296, has ⲗⲟⲅⲓⲕⲟⲛ instead of ⲉⲗⲗⲟⲅⲓⲙⲟⲛ, ⲉⲩⲭⲁⲣⲓⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ is translated in Coptic and the sequence ἄφθαρτα / οὐράνια / αἰώνια is identical.

Summary

The allusions to the Alexandrian Liturgy, in the *Christian Topography*, 7, 22 of Cosmas Indicopleustes, have been noticed a long time ago by E. Peterson who exaggerated in speaking of a "destruction" of the old tradition. Nevertheless, it is worth turning back to them, because they were not directly confronted with the Coptic texts. Cosmas quotes two prayers *περὶ μὲν τῶν προσφερόντων* (top. 7, 97, 1-2) which is prayed in the Coptic Church nowadays in the "Litany for the Oblations" during the Morning Service as well as during the Liturgy of Saint Mark and *περὶ δὲ τῶν κεκοιμημένων* (top. 7, 97, 6), which belongs to the "Litany of the Departed" and is prayed in the Coptic Church nowadays during the Evening Service as well as during the Liturgy of Saint Mark. It is true that the Coptic text of the prayers has been largely expanded, but we have to notice that it better attests the wording of Cosmas than the Greek liturgy of St Mark or others parallel texts. On the contrary, the Coptic liturgy may be proud of having preserved until today the kernel of these prayers.

Yves Ternon

Sept volumes sur “La Question arménienne”

La publication par les Éditions Orientalia Christiana & Valore Italiano Lilamé de sept volumes concernant la Question arménienne lève définitivement les doutes sur les « Archives secrètes du Vatican »[1]. Ces archives n'ont en fait de secrètes que le nom, puisque tout chercheur compétent peut les consulter librement et qu'elles sont disponibles au terme d'un délai nécessaire pour leur classement. Ce sont trois fonds différents que le Père George-Henri Ruyssen a explorés : les Archives secrètes du Vatican (ASV) ; et deux fonds indépendants : les archives de la Congrégation pour les Églises orientales catholiques (ACO) ; les archives historiques de la Secrétairerie d'État en rapport avec les États (SS.RR.SS.). Pendant près de dix ans, il a dépouillé ces divers fonds et sélectionné les documents relatifs à ce qu'il nomme « La Question arménienne », c'est-à-dire les informations que reçoivent et transmettent au Vatican les prêtres, évêques et religieux catholiques ou autres laïcs demeurant dans l'Empire ottoman, puis la Turquie, directement ou par l'intermédiaire du délégué apostolique, du patriarche arménien catholique ou d'un autre patriarche catholique, chaldéen ou syriaque. De son côté, le Vatican répond à ces informations et demandes et, s'il le juge opportun, s'adresse aux dirigeants ottomans, puis turcs. Pour les périodes 1894-1896, 1908 et 1914-1930, ces rapports concernent non seule-

[1] G.-H. Ruyssen, ed., *La Questione Armena,* Edizioni Orientalia Christiana & Valore Italiano “Lilamé”, Roma 2013-2105. I, *1894-1896. Documenti dell'Archivio Segreto Vaticano (ASV)*; II, *1894-1896. Documenti dell'Archivio della Congregazione per le Chiese Orientali (ACO)*; III, *1908-1925. Documenti dell'Archivio della Congregazione per le Chiese Orientali (ACO)*; IV, *1908-1925. Documenti dell'Archivio Segreto Vaticano (ASV) & dell'Archivio Storico della Segreteria di Stato, Sezione per i Rapporti con gli Stati (SS.RR.SS.)*; V, *1908-1925 (27 maggio 1918 – 3 marzo 1921). Documenti dell'Archivio Segreto Vaticano (ASV) & dell'Archivio Storico della Segreteria di Stato, Sezione per i Rapporti con gli Stati (SS.RR.SS.)*; VI, *1908-1925 (9 marzo 1921 – 20 febbraio 1923). Documenti dell'Archivio Segreto Vaticano (ASV) & dell'Archivio Storico della Segreteria di Stato, Sezione per i Rapporti con gli Stati (SS.RR.SS.)*; VII, *1908-1925 (20 febbraio 1923 – 24 gennaio 1930). Documenti dell'Archivio Segreto Vaticano (ASV) & dell'Archivio Storico della Segreteria di Stato, Sezione per i Rapporti con gli Stati (SS.RR.SS.).*

OCP 83 (2017) 499-506

ment les Arméniens catholiques, mais aussi tous les Arméniens et tous les chrétiens vivant dans l'Empire ottoman et, au-delà, en Russie et en Perse.

La plupart de ces documents sont en italien, mais je vais me concentrer sur les documents en anglais et en français. Dans ces sept volumes, ces documents sont présentés dans un ordre chronologique, le premier concernant les ASV, les deux suivants ceux de l'ACO, les quatre derniers, les ASV et les SS.RR.SS. Chaque volume est précédé d'une introduction résumant les principaux thèmes qui y sont traités. Chaque document est intégralement référencié. Un glossaire (terminologie ottomane et arménienne), un index biographique des personnes, puis un index des lieux, ainsi qu'un index détaillé des documents sont présentés en fin de chaque volume. Cette présentation chronologique souligne le niveau d'information des clercs arméniens catholiques sur les massacres perpétrés dans l'Empire ottoman dès 1894, mais aussi leurs relations souvent difficiles avec les autres communautés chrétiennes arméniennes, grecques ou des Églises d'Orient. Car c'est bien le sort des chrétiens d'Orient et non seulement celui des seuls Arméniens catholiques qui préoccupe le Vatican, confronté aux violences de masse incessantes de la Sublime Porte, puis du mouvement kémaliste et de la Turquie pendant ces années tragiques.

Cet ensemble de documents recueillis chronologiquement s'ordonne autour de trois thèmes: d'abord l'histoire des Chrétiens d'Orient, mais aussi le négationnisme ottoman puis turc, et les relations entre Rome et les autres chrétientés.

1. *L'histoire des Chrétiens d'Orient*

Dans le volume I (1894-1896), qui analyse les Archives secrètes du Vatican (ASV), c'est le sort des chrétiens orientaux de tout rite qui préoccupe le Vatican, dont les chaldéens qui représentent un cinquième des catholiques à Séert et Diarbékir. Les Turcs projettent de les exterminer « par haine de leur religion ». Le volume contient la correspondance échangée entre le cardinal Rampolla, secrétaire d'État de Léon XIII, le délégué apostolique Bonetti et le patriarche arménien catholique de Cilicie, Pierre X Azarian. En annexe, les rapports du cardinal Bonetti, de Mgr Charmetant de l'œuvre d'Orient (il dénonce l'attitude des Puissances qu'il qualifie de « crime de lèse-humanité ») et du lieutenant-colonel de Vialar sur le meurtre du père Salvatore Lilli.

Le volume II contient les rapports adressés au préfet de la Congrégation pour la propagation de la Foi de 1894 à 1896 par Mgr Altmayer, délégué apostolique de Mésopotamie, par le patriarche Azarian et par Mgr Charmetant. Tous évoquent « la haine du nom chrétien ».

Le volume III contient les principales informations reçues sur le génocide de 1915-1916. Celles-ci sont transmises directement au préfet de la Congrégation pour la propagation de la foi ou, plus tard — à partir du 1er mai 1917 — au secrétaire de la Congrégation pour l'Église orientale par le patriarche arménien catholique, Pierre-Paul III Terzian, par Mgr Giannini, délégué apostolique en Syrie, Mgr Antoine Bahabian, évêque de Césarée et surtout par le délégué apostolique Ange Marie Dolci qui est également en relation directe avec le Cardinal Gasparri, secrétaire d'État au Vatican. A partir de 1918, la correspondance concerne en priorité les demandes d'assistance pécuniaire aux victimes arméniennes, mais aussi aux chrétiens de Mésopotamie, en particulier aux nestoriens et chaldéens du camp de Bacouba. Les Arméniens catholiques remercient Benoît XV pour le soutien qu'il leur a apporté. Plusieurs évêques s'adressent directement au Saint-Père. Mgr Dolci expose la situation désastreuse des diocèses catholiques. De toutes parts, on demande des secours pour les orphelins. En 1918, les massacres se poursuivent au Caucase, en particulier au Karabagh, à Chouchi. On recherche les personnes disparues. En 1920, le Saint-Siège se préoccupe du sort des chrétiens de Cilicie et du nord de la Mésopotamie: « l'émigration continue l'œuvre d'anéantissement des massacres ». En 1921, Benoît XV intervient directement auprès de Mustafa Kemal. En juin 1922, Pie XI lui succède. Ce volume III contient en annexe une liste des prêtres déportés, ville par ville; un rapport sur les massacres des chaldéens et arméniens à Salmas et Ourmiah, en 1915-1916 et en 1918-1919, dont le témoignage du père Louis Martin, délégué apostolique en Perse.

Plus de la moitié des documents colligés par le père Ruyssen sont publiés dans les volumes IV à VII. Ils proviennent de l'ASV et de la SS.RR.SS. Le volume IV couvre la période 1902-1918, donc les massacres d'Adana, avec la correspondance entre Mgr Terzian, alors évêque d'Adana, et le Cardinal Merry del Val, secrétaire d'État au Vatican. Mais c'est essentiellement la période 1914-1918 qui est ici documentée. Le principal rédacteur est Mgr Dolci qui ne cesse d'intervenir auprès des autorités ottomanes et allemandes en faveur des Arméniens. Il transmet directement les informations qu'il recueille au Cardinal Gasparri. Dès juin 1915, le Vatican est averti de « l'anéantissement de l'élément arménien en Turquie », ce qui conduira Benoît XV à adresser sa première lettre autographe au Sultan Mehmet V Reshad, le 10 septembre 1915, pour faire arrêter les massacres arméniens. D'ailleurs, les informations lui parviennent des provinces orientales, de Cilicie, du Liban. La situation des catholiques le préoccupe en priorité. Un rapport allemand de février 1916 (Erzberger) lui révèle que les deux-tiers des diocèses ont cessé d'exister. Le patriarche Rahmani s'inquiète du sort des syriens catholiques et jacobites « qui ont été traités, nous ne

savons pour quelle raison, comme les Arméniens ». Le Vatican intervient auprès des autorités allemandes, autrichiennes et ottomanes. Dès 1917, les demandes d'aide se font pressantes, en particulier à Mossoul pour les chaldéens. Après la révolution d'octobre 1917, Boghos Nubar Pacha fait appel au Saint-Père pour que la réoccupation turque des provinces abandonnées par les Russes ne renouvelle pas « crimes et atrocités ». Ceci conduira Benoît XV à adresser une seconde lettre autographe au Sultan Mehmed V Reshad, le 12 mars 1918. En annexe de ce volume : un mémoire confidentiel sur la situation des Églises d'Orient adressé par le Cardinal Langénieux à Pie X (octobre 1904) ; un rapport sur les massacres d'Adana ; le premier texte négationniste ottoman publié en 1916 ; un rapport sur la situation des Arméniens catholiques d'Angora.

Le volume V couvre les années 1918-1920. Dans les rapports qu'il adresse au Cardinal Gasparri, Mgr Dolci insiste sur la nécessité de protéger les Arméniens de Syrie, du Liban, du Caucase et de Perse. En avril 1918, le Vatican est informé de la situation dramatique des réfugiés arméniens au Caucase (République arménienne depuis avril). En septembre, tout est fait pour protéger les chrétiens de Salmas et Ourmiah massacrés par les Turcs. En octobre, ce sont les massacres de Bakou et du Karabagh perpétrés par les Azéris qui préoccupent le Vatican. En novembre, Benoît XV s'adresse au Président Wilson : « bien que le peuple [arménien], dans sa plus grande majorité, n'appartient pas à la religion catholique », il faut reconnaître son indépendance. Dès lors, le Vatican soutient la proposition de la délégation arménienne à la Conférence de la Paix sur l'opportunité de constituer un État arménien. La préoccupation essentielle des délégués du Vatican dans l'Empire ottoman est d'aider les survivants, et d'abord les orphelins. En juillet 1919, un mémorandum du patriarche syrien catholique d'Antioche fait le point sur les massacres des autres chrétiens d'Orient (chaldéens, nestoriens, syriaques catholiques et jacobites). En 1920, deux nouveaux correspondants s'adressent directement au Cardinal Gaspari : Mgr Giannini, délégué apostolique de Syrie et Mgr Jean Naslian, évêque arménien de Trébizonde (il sera nommé en avril 1921 vicaire général du patriarcat arménien catholique de Cilicie).

Les documents du volume VI (mars 1921-février 1923) confirment la volonté du Saint-Siège de protéger les Arméniens. Puisqu'il y a deux sources d'archives (ASV et SS.RR.SS), l'information est dédoublée : d'une part, Mgr Dolci au Cardinal Gasparri ; de l'autre, Mgr Giannini et Mgr Terzian à Gasparri et au secrétaire de la Congrégation pour les affaires ecclésiastiques, Mgr Borgongini Duca. Le Cardinal Gasparri s'adresse à Mustafa Kemal pour lui demander de respecter la vie et les biens des chrétiens d'Asie Mineure et Benoît XV lui adresse une demande pressante de protection des

chrétiens, en réponse à une demande des hiérarchies des différentes chrétientés orientales de protéger l'évacuation des chrétiens. Dans les provinces sous domination kémaliste, Mgr Naslian dénonce le massacre systématique des survivants arméniens et des syriaques en Mésopotamie. Les trois chefs religieux des Arméniens de Turquie s'adressent à plusieurs reprises au général Pellé, haut-commissaire de France à Constantinople, pour lui demander de protéger les populations arméniennes d'Anatolie. En février 1921, les négociations conduites par la France à Angora représentent une menace d'extermination des 300.000 chrétiens de Cilicie. En mars, à Londres, les puissances de l'Entente décident de créer un Foyer national arménien en Arménie turque. La guerre gréco-turque éclate en novembre 1921. Les kémalistes achèvent « l'extermination de la nationalité grecque et de toute nationalité chrétienne en Asie Mineure ». Une loi d'avril 1922 sur les « biens abandonnés » viole l'accord d'Angora : interdits de retour, les émigrés arméniens sont spoliés. A la Conférence de la Paix, le représentant du Vatican, Mgr Ceretti demande au président français, Raymond Poincaré, de garantir « les intérêts vitaux des minorités chrétiennes au Proche-Orient ». La destruction des Grecs et des autres chrétiens de Smyrne alarme le Vatican. L'inquiétude gagne les chrétiens de Constantinople : l'occupation de la capitale par les kémalistes est imminente. Les négociations entamées entre l'Entente et les kémalistes à Moudania démontrent la ferme volonté des Turcs de s'opposer à la création en Turquie d'un foyer national arménien. La France est accusée de céder aux Turcs et de manquer à son engagement envers les chrétiens d'Orient. La constitution de ce foyer représente pourtant une urgence. Le 3 novembre 1922, la Société des Nations décide de créer un Foyer national arménien. Les expulsions des chrétiens se poursuivent à Marache, Mardin et Diarbékir. En janvier 1923, le catholicos arménien de Cilicie, Sahag II, s'adresse à Pie XI : l'exode des chrétiens est massif ; 810 000 Arméniens sont réfugiés en Syrie, au Caucase, en Europe, en Amérique.

Le volume VII couvre la période du 20 février 1923 au 24 janvier 1930. L'activité du Saint-Siège en faveur des Arméniens se poursuit. Alors qu'à la Conférence de Lausanne, le représentant turc refuse d'aborder la question arménienne, Pie XI s'adresse à Mustafa Kemal pour lui demander d'assurer la sécurité des chrétiens et lui rappeler ses engagements. Il dénonce la spoliation, la laïcisation et la turquisation de la société turque et exprime des craintes sur le sort des institutions religieuses. Pour le Vatican, il est évident que l'Europe a sacrifié les Arméniens pour préserver ses intérêts matériels. En février 1924, le patriarche syrien catholique, Ephrem III Rahmani, fait appel au Saint-Père : la situation des chrétiens s'aggrave en Anatolie orientale et en Perse, massacres et exode forcé. Le catholicos

arménien de Sis demande à s'installer à Beyrouth. Le Vatican estime que ce serait fâcheux pour les intérêts catholiques et français. La SDN charge l'Organisation internationale du travail (OIT) de trouver du travail aux émigrés. En septembre 1924, la Vème Assemblée communique un rapport de la 5ème commission sur le transfert et la protection des réfugiés arméniens et sur la « création d'un foyer national arménien » au Caucase. Le délégué anglais déclare : « les réfugiés proviennent de notre commune impuissance à faire du monde un lieu où l'on puisse vivre » et dénonce « un crime contre l'humanité ». En 1925, il devient évident que la Turquie ne respecte pas les articles du Traité de Lausanne concernant les minorités. Elle opère une manœuvre de diversion : l'adoption du code civil suisse. Elle contraint les minorités à renoncer à leurs privilèges accordés à Lausanne : puisque tous, chrétiens et juifs sont citoyens turcs, ces privilèges n'ont plus de sens. Selon le nouveau Code civil turc, la Turquie est une république, sa religion l'islam, sa langue le turc, ce qui rend obsolètes les articles 37 à 44 du Traité de Lausanne. Le 31 janvier 1926, un rapport de la missionnaire danoise, Karen Jeppe, résume le travail de la SDN au Moyen-Orient : la Turquie refuse la création d'un foyer national arménien en Anatolie orientale, alors que ce territoire a été reconnu arménien par le Traité de Sèvres et « qu'il demeure à peu près inhabité et désert ». Réunis à Rome en juillet 1928, les évêques catholiques arméniens dénoncent les manœuvres du gouvernement turc visant à rendre caduques les clauses du Traité de Lausanne, alors que ce gouvernement poursuit la spoliation des « biens abandonnés » et que tous ses « règlements, actes et actions officiels » sont en contradiction avec ce traité. Ils décident le transfert à Beyrouth du patriarcat arménien catholique d'Orient (il sera ensuite transféré à Bzommar). En janvier 1930, le jésuite Jean Mécérian s'adresse à Pie XI pour l'informer de la situation des Arméniens catholiques en Syrie et des Arméniens grégoriens en Turquie. Quatre annexes, des documents complets : liste des 400 Arméniens catholiques accueillis à la résidence pontificale de Castelgandolfo ; rapport de Mgr Giannini sur les Arméniens de Syrie présenté à la Conférence de Rome de 1926 ; liste de biens immobiliers d'Arméniens catholiques confisqués par le gouvernement turc ; bilan établi en 1939 par le patriarche arménien catholique, Grégoire Pierre XV Agagianian, sur ce qui est fait et ce qui reste à faire faute de ressources.

2. *La négation ottomane puis turque*

Alors qu'en 1896 Léon XIII s'adresse avec une extrême courtoisie au Sultan, le priant « d'améliorer le sort des populations chrétiennes de son Empire », Benoît XV en 1915 demande à celui-ci d'intervenir en faveur d'un

peuple qui « par la religion qu'il professe est poussé à rester fidèle et soumis à la personne de Votre Majesté », la réponse du Sultan (en 1896 Abdul-Hamid, en 1915 Mehmed V) est toujours la même: les nouvelles parvenues au Saint-Siège ne sont pas « conformes à la réalité des faits » ; les Arméniens sont des révolutionnaires, des ennemis de l'intérieur. En 1916, la publication de « Vérité sur le mouvement révolutionnaire arménien et les mesures gouvernementales » est le premier texte négationniste ottoman. Il est complété en septembre 1917 par le discours de Talaat Pacha, alors grand-vizir, au congrès du parti Union et Progrès. En 1920, en réponse à une lettre autographe de Benoît XV, Ahmed Riza emploie les formules désormais classiques de la négation turque: « prétendus massacres » ; « prétendues atrocités turques ». La réponse de Mustafa Kemal au Pape en mars 1921 est un modèle d'hypocrisie: « Notre peuple s'administre de la façon la plus humaine, la plus civilisée et la plus respectueuse des droits et des libertés de chacun ». En mai 1922, le gouvernement d'Angora ne manque pas de dénoncer « les atrocités grecques » « en dehors de toutes les lois de la guerre et de l'humanité ». En 1923, le gouvernement et la presse turcs ne cessent de rappeler qu'en Turquie « les droits de l'homme ont été presqu'entièrement assurés », même dans l'Empire ottoman. S'il y a eu des violences par le passé, ce fut la faute des « révolutionnaires arméniens ».

3. *La mission des Arméniens catholiques*

La question arménienne est l'objet de rapports des évêques, prêtres et religieux catholiques — arméniens, chaldéens ou syriaques — au délégué apostolique et aux représentants à Rome des Églises chrétiennes. Depuis le XVII[e] siècle, l'un des objectifs des Arméniens catholiques est de convertir les Arméniens grégoriens. Ce souhait est exprimé dès les massacres de 1895, en particulier pour les Arméniens de Cilicie « où sont encore vivants les souvenirs des croisades ». Ils dénoncent toutefois la surenchère des protestants et des Russes qui retournent même une partie des catholiques convertis au protestantisme: ceux-ci regorgent d'or alors que les caisses des catholiques sont vides. Aussi demandent-ils à Rome une aide financière. « La cause qui favorise l'introduction du catholicisme à Van est donc purement politique », assure le père Defrance, dominicain à Van en 1896. Dans son rapport à Pie X sur la situation des Églises d'Orient, rédigé en 1904, le Cardinal Langénieux propose d'accroître l'aide matérielle et de former le clergé oriental afin de « lever les appréhensions des schismatiques ». Ce furent les décisions du congrès ecclésiastique réuni à Jérusalem en 1893, alors qu'il était le légat du pape Léon XIII. Dès 1914, le Saint-Siège affiche sa volonté de secourir tous les chrétiens sans distinction de religion, tout en

dénonçant le prosélytisme des protestants et en tentant d'obtenir en Anatolie centrale où les Arméniens catholiques sont nombreux des exemptions ou des délais de déportation. En fait, le seul moyen pour un Arménien de pouvoir rester en vie est d'embrasser l'islam, encore que cette conversion ne préserve pas toujours, tant s'en faut, d'un assassinat. Dans une lettre adressée au grand-vizir en 1915, Mgr Dolci explique que les Arméniens catholiques sont différents des grégoriens. Il dénonce le nationalisme des Arméniens grégoriens, leur malveillance à l'encontre des Arméniens catholiques et demande au gouvernement impérial de distinguer ces deux groupes. Mais, à la même date, il rédige un rapport détaillé sur l'anéantissement de l'élément arménien en Turquie.

Après la guerre, les accusations fusent contre les protestants qui « depuis deux ans font tout le nécessaire pour profiter de la misère du peuple et ravir sa foi ». Le délégué apostolique de Syrie dénonce « le mauvais vouloir évident des agents du Near East Relief [NER] à l'égard du catholicisme » et le prosélytisme de la Regular Mission protestante qui reçoit l'argent du NER. Après la conférence de Lausanne, l'activité du Saint-Siège en faveur des Arméniens se développe. En 1927, convaincu que c'est la présence chrétienne en Turquie qui est menacée d'élimination, le Vatican s'efforce de préserver les institutions religieuses, scolaires et hospitalières, tout en s'inquiétant du « progrès effrayant du protestantisme en Syrie », de l'action des missions américaines et évangéliques, de la presse arménienne de Syrie « au service de l'irréligion et du protestantisme ».

Par ce remarquable travail d'archives, le Père Ruyssen offre aux chercheurs la réponse à bien des interrogations sur la position du Vatican dans la Question arménienne : une volonté constante de protéger les chrétiens — en particulier la volonté de Benoît XV ; une impuissance devant la force d'un Empire, puis d'un État négationniste.

Yves.Ternon@wanadoo.fr Yves Ternon

RECENSIONES

Dragomirna. Istorie, tezaur, ctitori, Carte tipărită cu binecuvântarea Înaltpreasfinţitului Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Dragomirna, Putna 2014, pp. 412.

Dragomirna şi ctitorii ei, Actele Colocviului din 20-23 iulie 2009, Carte tipărită cu binecuvântarea Înaltpreasfinţitului Pimen, Arhiepiscop al Sucevei şi Rădăuţilor, Sfânta Mănăstire Dragomirna, 2014, p. 466.

Les commémorations pour marquer le 5e centenaire du décès d'Étienne le Grand, l'illustre prince de Moldavie, et son insertion dans le calendrier des saints de l'Église orthodoxe en Roumanie ont fait naître un grand projet de nature purement académique, mais en même temps fort lié à la foi chrétienne : c'est le lancement des colloques annuels de Putna, fondation princière d'Étienne le Grand, ainsi que la création du Centre de recherche et de documentation « Étienne le Grand » auprès du monastère. Ces événements témoignent aussi d'une collaboration continue et très fructueuse, celle qui existe entre l'hégoumène du Monastère de Putna, l'archimandrite Melchisédech Velnic, et le professeur d'histoire médiévale de l'Université de Jassy, Ştefan Sorin Gorovei. Je veux expressément noter ces faits, car le projet a déjà dépassé la fraternité de Putna pour s'étendre au monastère de Suceviţa par les volumes sur la tradition de la dynastie des Movila et maintenant — avec les deux ouvrages présentés ici — au monastère de Dragomirna. Nous sommes ainsi confrontés à un projet bucovinien et national qui dévoile le passé et confirme l'avenir des fondements chrétiens de la culture roumaine.

La nouvelle collection des recherches sur le monastère de Dragomirna, son histoire et ses donateurs, commence avec un volume sous-titré *Histoire, trésor et fondateurs*, qui republie des études plus anciennes écrites par de célèbres savants de la fin du XIXe et du XXe siècle. On a suivi le modèle du projet des recherches relatives à Suceviţa qui commence de la même façon. Ces textes revêtent une valeur particulière pour l'enrichissement de nos connaissance de la Principauté moldave au moyen âge et nous les devons à la plume d'une dizaine de chercheurs roumains. J'aurais voulu les regrouper selon leur domaine d'investigation, mais cela est très difficile, sinon impossible, à cause de la complexité des sujets qui unissent l'histoire événementielle avec l'art, l'architecture ou l'histoire des textes. La liste commence par une longue étude d'Ipolit Vorobchievici (1849-1939), ancien hégoumène de Dragomirna, évêque titulaire de Rădăuţi et vicaire de la Métropolie de Bucovine, qui passe en revue l'histoire et le patrimoine artistique et littéraire du monastère. L'article de ce pionnier des recherches systématiques sur Dragomirna couvre soixante pages et nous présente non seulement le passé, mais aussi la période qui va de la fin de la domination des Habsbourg jusqu'à l'entre-deux-guerres. L'article suivant d'Emil Diaconescu nous présente l'héritage architectural du complexe monastique. La recherche de Teodor Bălan (1885-1972) — un Bucovinien à la forte présence auprès de la culture roumaine pendant l'époque classique de l'entre-deux-

guerres, aussi en tant que professeur à l'Université de Tschernowitz — s'occupe des débuts de la fondation par le métropolite Anastase Crimca et sa famille. Il publie trois inscriptions importantes pour la haute histoire de Dragomirna et propose au lecteur un panorama de son développement, y compris les domaines terriens. Dans son article, Nicolae Iorga donne l'édition de quelques documents qui nous informent sur l'assaut subi par le monastère en septembre 1795 et les enquêtes qui s'ensuivirent. C'est une triste page de l'histoire de Dragomirna. Le célèbre archéologue et épigraphiste Dionisie M. Pippidi cherche à interpréter la provenance d'une inscription grecque du monastère. L'article de Sorin Ulea est peut-être le plus bref que j'ai jamais vu — quelques lignes seulement —, assez informatif pourtant, car il nous dévoile les inscriptions qui contiennent le nom des artistes de la peinture murale dans l'église et évidemment du complexe tout entier. L'article de Zlatca Iuffu nous présente la collection des manuscrits à Dragomirna. Dans ce contexte, je voudrais noter que l'étude de Iuffu fut durant des années la plus importante sur le sujet, avant l'apparition récente de sa continuation faite par Madame Olimpia Mitric, membre du projet. Ce qui peut-être constitue la partie la plus originale du patrimoine du monastère, c'est son école artistique de miniatures sur manuscrits fondée par Anastase Crimca et voilà pourquoi je voudrais attirer spécialement l'attention sur les deux articles qui lui sont dédiés, de Teodora Voinescu et Gheorghe Popescu-Vîlcea. Une autre contribution de G. Popescu-Vîlcea présente des pièces et des tissus qui forment un vrai trésor artistique. Les deux derniers textes du volume proviennent du même auteur, Dorin Jacotă, ils sont très brefs et bien ciblés.

Même s'ils n'y participent pas avec leurs propres recherches, deux auteurs sont bien présents dans le volume : ce sont les professeurs Ştefan Gorovei et Maria Magdalena Székely. Ils ont rédigé l'introduction et les notes bibliographiques aussi utiles que nécessaires. Ce sont eux aussi qui ont sélectionné les textes à publier. Sans doute, cette sélection n'a pas dû être facile, car il y a tant de recherches anciennes sur Dragomirna et son héritage.

La recherche continue, ce qui se manifeste par les deux colloques déjà réalisés et les Actes du premier sont publiés. Le livre correspond parfaitement à son titre — *Dragomirna et ses fondateurs* —, puisqu'il s'occupe de tous les aspects de l'histoire et du patrimoine du monastère. En ce sens, il suit le modèle bien développé des recherches sur d'autres institutions religieuses en Bucovine.

La diversité des sujets et le nombre des participants rendent difficile une revue complète des recherches incluses dans le volume. Néanmoins, je vais essayer de les grouper pour donner une impression générale de son contenu. Je voudrais commencer par les travaux théologiques ou au moins par ceux qui mettent un accent particulier sur les questions de la foi, représentés ici par les études du hiéromoine Marcu Petcu sur la tradition de Saint Païssius Vélitchkovski et d'Ovidiu Victor Olar. Dans ce groupe il faut citer aussi les articles de feu le Professeur Dumitru Năstase et du hiéromoine Dosoftei Dijmărescu qui se situent entre la théologie et les idées sur le pouvoir. Ces textes constituent un bonne transition vers le groupe historico-prosopographique fort accentué sur les donateurs et leurs familles. Ici, il faut expressément signaler les deux articles de Şt. Gorovei qui nous présentent

certains moments connus et inconnus de la vie du métropolite Anastase Crimca et du prince Miron Barnovschi. ainsi que celui de M.M. Székely sur le caractère de la fondation. Mihai-Bogdan Atanasiu présente un long texte sur la famille de Miron Barnovschi et Ilona Czamańska, de l'Université de Poznań, une recherches sur les relations des fondateurs avec la Pologne.

L'héritage littéraire de Dragomirna occupe une place considérable dans le volume et en premier lieu, il faut attirer l'attention sur l'étude — presque une monographie, avec plus de cent trente pages — d'Alexandru Pînzar sur les registres obituaires du monastère. Sans doute est-ce une source importante non seulement du point de vue prosopographique, mais aussi pour toute l'histoire de la fondation. Dans la même domaine se situent les textes d'Olimpia Mitric de l'Université de Suceava — qui s'est acquis de grands mérites par l'étude du patrimoine manuscrit de Dragomirna — et de Corina Cimpoeşu sur les notes des manuscrits illuminés. Cela fait la liaison avec les articles présentant l'héritage artistique du lieu. Cette partie, disons archéologique et artistique, est représentée par les textes de Gh.I. Cantacuzino, avec un panorama des fouilles effectuées dans le monastère depuis les années 60 du siècle passé, de Voica Puşcaşu et de Cristina Manea.

Cette brève revue ne saurait montrer toute la richesse des deux volumes, mais je voulais indiquer aux collègues la naissance d'un nouveau grand projet de recherches sur les traditions chrétiennes de la Bucovine, qui est en tout point remarquable.

I. Biliarsky

Каприев, Г., *Византийски етюди* [*Études byzantines*], Communitas Foundation, Sofia 2014, pp. 440.

Georgi Kapriev commence la préface de son livre en déclarant qu'il s'agit d'une récapitulation personnelle qui marque le terme d'une étape dans ses études sur la philosophie à Byzance. Dans un certain sens, cela est vrai autant parce que le volume reprend des articles déjà publiés ailleurs — ce qui est bien personnel — que parce qu'il s'agit d'une récapitulation des recherches initiales sur la philosophie byzantine et de l'argumentation même de son existence qui a été reconnue, hélas, assez récemment, ainsi que de l'enseignement de cette discipline dans le cadre des cours universitaires de philosophie. Cet enseignement ne permet pas seulement d'approfondir nos connaissances sur la pensée dans l'Empire romain d'Orient, mais aussi de les diffuser et les propager parmi ceux qui forment l'avenir de notre science. L'Université de Sofia « Saint Clément d'Ochrid » est d'ailleurs pionnière en ce sens, car dans son programme fut projeté et réalisé le premier cours spécialisé de philosophie byzantine encore à la fin du millénaire passé et de là, la discipline s'est répandue en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord. D'habitude, qui innove n'est exalté qu'après coup et n'est qu'à peine apprécié de son temps. Je ne vise pas ici une négligence, mais un manque de distance nécessaire pour l'appréciation. Une chose peut nous semble invraisemblable à un moment donné, alors

qu'à un autre elle devient absolument évidente. Néanmoins, la transition entre ces deux états n'est point facile et exige une très forte motivation. Celle-ci ne manque évidemment pas chez Georgi Kapriev, car il peut faire cette récapitulation tant comme auteur que comme organisateur et président de la commission des études de philosophie byzantine au sein de la *Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale*, mais alors sa récapitulation cesse d'être purement personnelle.

Le volume comprend vingt-deux articles écrits dans l'espace d'environ une décennie qui constituent différents niveaux de généralisation ou qui sont, au contraire, des études détaillées, mais à chaque fois, ils nous offrent de nouvelles perspectives de recherche sur la philosophie byzantine. Je n'essayerai pas présenter ici tous les textes inclus dans le volume. Je voudrais plutôt les voir dans leur ensemble. Georgi Kapriev commence par des articles qui confirment et argumentent l'existence même du phénomène « philosophie byzantine » et montrent ses traits caractéristiques essentiels. Dans ce groupe, nous trouvons « La philosophie byzantine : définition, axiomatique, réception », « La philosophie à Byzance ou philosophie byzantine », « La liaison "histoire-métaphysique" — l'axe de la philosophie byzantine » ainsi que « Personnalité ? Hypostase et énergies ». Avec l'article « Le platonisme à Byzance », l'auteur ouvre un nouveau groupe thématique, où il va situer dans un même contexte les différences politiques, organisationnels et culturels entre Byzance et la chrétienté occidentale après le schisme et spécialement après la quatrième croisade (« Qui sont les Latins pour eux ? Les intellectuels byzantins et l'Occident après 1204 », « L'impact latin sur les Anti-Latins. La philosophie contre la politique ecclésiastique ? », « "Conservatisme" et "innovation" dans la culture byzantine aux XIIIe-XIVe siècles »).

Le groupe d'articles suivant se situe, me semble-t-il, au centre de l'intérêt de l'auteur. Ils pourraient être rassemblés autour de la thématique de l'anthropologie chrétienne. Le sujet s'ouvre avec une étude sur les syllogismes chez le Patriarche Photius (« Le jeu intellectuel et le sérieux de l'histoire. L'"hérésie syllogiste" de Photius et sa réception ») et continue par une série de recherches qui posent le problème du corps et de l'âme dans le contexte des relations entre Dieu et l'homme. Ce problème, combiné avec celui des énergies divines, est un des plus fondamentaux dans la culture dite byzantine et se situe au cœur des sujets qui nous présentent ses traits caractéristiques. Sans doute pourrait-on le définir comme théologique, liturgique, dogmatique, ainsi que canonique, mais dans l'ouvrage de Georgi Kapriev, il est vu dans l'optique de la philosophie. Bien sûr, cela ne l'oppose pas aux caractéristiques antérieurement citées, comme elles-mêmes ne s'opposent pas non plus entre elles. On retrouve ainsi le sujet des articles qui ont ouvert le livre et une nouvelle confirmation de la conception du phénomène « philosophie byzantine ». Dans ce contexte particulier, on citera les titres suivants : « Le corps humain selon Maxime le Confesseur et Grégoire Palamas », « L'interprétation non psychologique de l'homme chez Grégoire Palamas », « Le concept d'"expérience" chez Grégoire Palamas », « Le silence chez Ludwig Wittgenstein et Grégoire Palamas », « Nous avons deux yeux de l'âme. "Raison" et "Révélation" selon les hésychastes des XIIIe et XIVe siècles », « La législation divine et la norme de la connaissance selon Gré-

goire Palamas », « Transcendantaux et énergies. Deux modèles de la philosophie médiévale (Thomas d'Aquin et Kallistos Angelikoudès) », « Le débat sur la communion durant le moyen âge latin et son incommensurabilité avec la tradition orientale ».

Logiquement et comme on pouvait s'y attendre, le livre aboutit à l'art qui nous présente une synthèse plastique de la perception de la vie, tant celle du corps que celle de l'esprit (« L'icône et la vénération des images dans la perspective de leurs définition et confirmation historiques », « La signification de l'art et de la préparation des images saintes dans la tradition byzantine », « Les arts libres et ceux utiles selon la norme de la vie monacale en Byzance », etc.). Ici, la plume de Georgi Kapriev entre dans « son propre territoire » et il faut reconnaître que dans ce domaine, l'auteur est particulièrement fort et plein d'idées, avec une remarquable aptitude à les exprimer et à leur donner vie.

Le livre de Georgi Kapriev que nous avons entre nos mains, à n'en pas douter, nous présente une récapitulation de l'œuvre d'un auteur, mais aussi des premiers pas d'une nouvelle discipline d'études sur le moyen âge et sur la philosophie en général. J'ai déjà dit mon appréciation de la valeur innovatrice de ce que les spécialistes de la philosophie médiévale ont fait depuis le début du nouveau millénaire : (re)découvrir un nouveau champ de recherches n'est ni facile, ni de succès garanti. Ce n'est pas seulement le résultat de recherches approfondies, mais aussi des activités dans le public, car les recherches elles-mêmes doivent être actives, provocatrices et ouvertes vers la société et non point fermées dans leur propre milieu. Je crois que Georgi Kapriev est arrivé à réaliser toutes ces tâches. Il y est arrivé non par le volume que j'ai essayé de présenter ici, mais par l'œuvre dont ce volume est une récapitulation à la fois personnelle et publique.

I. Biliarsky

KOLLAPARAMBIL, Jacob, *The Sources of the Syro-Malabar Law*, ed. by Sunny Kokkaravalayil, S.J., Oriental Institute of Religious Studies, Vadavathoor, Kottayam, India, 2015, pp. 701.

A massive volume of 700 pages is the last monumental work of Mons. Jacob Kollaparambil (1934-2014), an indefatigable research scholar. He was the visiting professor of Syro-Malabar Law at the Pontifical Oriental Institute, Rome (1986-2011). I remember how as dean of the Canon Law Faculty I had to find a successor when Father Placid Podipara, CMI, retired as professor of Syro-Malabar Law. I visited Bishop Mar Kuriakose Kunnacherry of Kottayam. After supper, I told him the purpose of my visit: I wanted his permission for Father Kollaparambil to teach Syro-Malabar Law at the Oriental Institute. The bishop told me "Yes", that he was lending the services of his best research scholar. Proof of those words is the present massive volume exhibiting also his bibliography. The book contains the class notes of Prof. Kollaparambil, neatly edited by his disciple and successor at the Roman Canon Law Faculty, Sunny Kokkaravalayil.

An earlier work of the same nature is Andrews Thazhath, *The Juridical Sources of the Syro-Malabar Church: A Historico-Juridical Study* (OIRSI, Kottayam 1987), mentioned in the bibliography (pp. 683-696). It was reviewed positively but also critically by Kollaparambil in OCP 56 (1990), pp. 514-516. One significant difference between the two works is that unlike the former the latter deals also with the "Canonical Institutions of the Syro-Malabar Church" (Part III, pp. 445-627) like the papal primacy, the patriarch, the metropolitan of all-India, the eparchial bishop.

The present volume is divided into three Parts. Part I presents the pre-Portuguese sources. Part II deals with the sources of the Portuguese period. And Part III focuses on the canonical institutions of the Syro-Malabar Church. In Part I, the first chapter deals with the "Apostolic Origin of the Indian Church" (pp. 39-78), where the apocryphal Acts of Thomas is dealt with (pp. 42-59). As regards the relics of the Apostle Thomas, their reputed presence in Ortona, on the Adriatic coast of Italy (p. 91), is based on a misunderstanding of the Greek inscription on the tombstone "Hosios Thomas." In Greek, "hosios" is used to refer to holy monks, not to the Apostles, who are qualified as *hagios* (saint). The Greek inscription "Hosios Thomas" declares that the figure on the tombstone and the relics are of a holy monk, not of the Apostle. Ignorance of Greek had misled Bishop Adolph Medlycott (*India and the Apostle Thomas*, London 1905), and still continues to mislead Syro-Malabar bishops when they are in Rome for their *ad limina* visit to the Roman Apostolic See: they want to make a "pilgrimage" to Ortona!

Part II deals with the Sources of the Portuguese period in 21 chapters, which include the Provincial Councils of Goa (12), the Synod of Diamper (14) and Coonan Cross Oath (20). Part III is entitled "Canonical Institutions of the Syro-Malabar Church." It has eight chapters including "Papal primacy acknowledged by the Persian Church" (2), "Papal Primacy and the Indian Church" (3), the Patriarch (4), the Metropolitan of All-India (5), the Eparchial Bishop (6), Infra-Episcopal Ecclesial Institutions (7), especially the Archdeacon of All-India and the yogam. The final chapter (8), which is entitled "A Few Inter-Ecclesial Themes," deals with three themes including *sui iuris* Churches and Multiple Jurisdiction.

Precious documents are reproduced in the original, or in translation, as for example, the letter of Patriarch Mar Abdisho to the St. Thomas Christians (25 August 1567). "The original must have been in Syriac" (p. 321). An English translation of a Portuguese version is given in the present book (pp. 322-324).

Praiseworthy is the section devoted to the "Institute of Yogam among the St Thomas Christians" (pp. 606-616), illustrating the functioning of Yogam at four levels today: parish, eparchy/diocese, the whole Church and in interecclesial assemblies. Originally, this section on the yogam, we are told, "was a paper presented at the Canon Law Society of India in Bangalore, 16-20 October 1995" (p. 606, n. 4). Accordingly, due adaptation could have been made, for example, "In this paper I concentrated only on the nature of..." (p. 615).

The author mentions "S. Silvia of Egeria" (p. 91), the fourth century pilgrim, who visited the Holy Land as well as Edessa in 384. Fame has added to the cor-

ruption of her name, which is Egeria without S. Silvia (cf. P. Devos, "La date du voyage d'Égérie," AB 85 (1987), pp. 165-194; *idem*, "Égérie à Edesse...,": 381-400).

The chief defect of the present work is that it "does not contain sources from the 18th century, these being easily available from published books" (p. 24). Such are, for example, the Decrees of Mar Mathew Makil, Kottayam, which is not even mentioned. But it is these works that constitute the juridical sources according to which the Syro-Malabar Church is actually governed today. Another minor defect is want of attention to economy of space: for example, w. Hoenerbach and O. Spies, *Ibn at-Taiyib...* is cited extensively in full on pp. 118-122 in nn. 69, 70, 71, 75, 76 and 77, where the use of abbreviation would be normal to economise space.

The book contains eleven very precious or useful appendices, some of which are in pictures or illustrations. Appendix 1) Mar Thoma Parvam (pp. 633-646); 2) Kinayi Thomman Cheppetu (pp. 647-648); 3) Parkara-Iravi copper plate; 4) Kottayam Plate or Vira Raghava Plate, original and transliteration; 5) Quilon Plates, their transliteration, and Karson copy; 6) Thazhekad Sasanam in original Vattezhuth and in Malayalam transliteration; 7) The 72 privileges (of Christians granted by kings); 8) Bronze statuette of Pallivanavar (king); 9) St. Thomas Crosses, the crucifixion in the Rabbula Gospel, Christian seals of the Sasanian period; 10) A Malabar Christian, ca 1500 A. D., crowns of spouses, two ancient churches, and some Christian monuments like baptismal font; 11) Letter of the Western Fathers to the Persian Church in English translation.

Mons. Kollaparambil had a passion for documents. He could handle several languages, both Indian and foreign, as can be seen from the present work. His end came unexpectedly. Born on 15 July 1934, he died of cardiac arrest on 6 December 2014, a year before the present volume came out in print. The editor Sunny Kokkaravalayil has judiciously supplied a brief biography and bibliography ("About the Author," pp. 17-22). The bibliography of the author given in the volume is not very extensive: 7 books and 26 articles, which shows that quality, not quantity, is the man.

G. Nedungatt, S.J.

KOSEVA-TOTEVA, Diana, *Stenopisi ot arkheologičeskite razkopki na srednovekovnata bălgarska stolica Tărnovo / Mural Paintings of the Archeological Excavations from the Medieval Bulgarian Metropolis Turnovo*, Veliko Tărnovo 2016, Part I: Text, pp. 283, con 57 Figg.; Part II: Tables, pp. 159 (XXXVI Tavv.).

Situata nella parte centro settentrionale della Bulgaria, Veliko Tărnovo è attraversata dal fiume Jantra che, prima di riversarsi nel Danubio, crea una splendida gola dividendo in due altipiani l'antica città: lo Carevec e la Trapezica. Entro questi confini naturali, alla fine del XII secolo si stabilì la capitale del secondo Impero Bulgaro. Sin dalla nascita, Tărnovo cercò di vedersi assegnato un posto tra le grandi capitali della cristianità e, giustamente, il Patriarca Callisto I di Costantinopoli la considerava come la seconda città per importanza dopo Costantinopoli. Le imprese edilizie ebbero quindi un'impressionante sviluppo rallentato nella seconda

metà del XIV secolo dalla crisi dinastica degli ultimi Asenidi che si concluse con la conquista ottomana nel 1396. Seguì poi il progressivo abbandono e la distruzione quasi totale del patrimonio tărnoviano. In tempi recenti, in maniera sistematica, a partire dagli anni sessanta del secolo scorso si tentò il recupero di questa eccezionale eredità. All'inizio gli scavi archeologici si svolsero principalmente sulla collina di Carevec e il risultato fu presentato al mondo accademico in quattro eccezionali volumi curati dall'Istituto bulgaro di Archeologia a partire dal 1973. Gli edifici principeschi della fine del XIII secolo, quelli del complesso patriarcale della fine del XI secolo, come anche l'inventario di ceramica, iscrizioni e armi ricevettero doverosa attenzione. Dal 1992, nuovi scavi continuarono sul colle Trapezica e nei quartieri della città bassa: i risultati sono stati pubblicati recentemente da Konstantin Totev per il settore nord di Trapezica (2011) e da Deyan Rabovyanov per quello sud (2015).

Il volume di Diana Koseva-Toteva sui frammenti di pittura ritrovati nei cantieri archeologici era un libro atteso per i nuovi dati in grado di modificare la percezione riguardo la cosiddetta "scuola di pittura di Tărnovo". André Grabar fu uno tra i primi studiosi che negli anni trenta del secolo scorso orientò la ricerca verso questo *foyer* d'arte paleologa assegnandogli un raggio d'irradiazione nella prima metà del XIV secolo verso il nord fino ad Ivanovo e nel sud fino a Karloukovo. Più tardi, dalla metà degli anni settanta del secolo scorso, Liliana Mavrodinova approfondì le intuizioni dell'illustre predecessore: entrambi però rimpiangevano la scarsità di materiale rimasto *in situ* e auspicavano nuovi risultati in seguito agli scavi. Tra il materiale archeologico ricavato furono quindi messi in luce frammenti di affreschi, più di diecimila pezzi provenienti da 43 chiese che interessavano maggiormente gli specialisti per possibili aggiornamenti relativi alla "scuola tărnoviana". Il lavoro di catalogazione e di ricomposizione dei vari frammenti dispersi (più di 100 ricostruzioni di affreschi e motivi ornamentali) fu il compito assunto dalla studiosa bulgara Diana Koseva-Toteva. La sua presenza attiva nei cantieri archeologici conferì alle considerazioni teoriche il necessario appoggio sperimentale.

Il lavoro pionieristico della Koseva-Toteva è strutturato in due volumi, di cui il primo contiene la discussione intorno ai frammenti e il relativo inventario, mentre il secondo le illustrazioni. Nella prima parte l'autrice porta in rassegna gli studi sul patrimonio tărnoviano, aggiungendovi accertamenti concernenti gli ultimi scavi, lo stato di conservazione dei frammenti pittorici ritrovati e il conseguente restauro. Nel secondo capitolo sono presentate varie scoperte in base al luogo di ritrovamento: veniamo a sapere che nel palazzo degli Asenidi sullo Carevec esisteva anche la pittura secolare e che sulla Trapez ica, nella chiesa n. 5, fu utilizzato parzialmente per la decorazione anche il mosaico. Le maggiori novità riguardano invece gli scavi nelle dodici chiese scoperte nel quartiere della città bassa. Koseva-Toteva è riuscita a confermare la revisione di alcune datazioni, innanzitutto quelle di Mavrodinova, sul primo strato di pittura degli affreschi della chiesa di San Demetrio verso la metà del XIV secolo (I, p. 89), e quelle del menologio nell'esonartece della chiesa dedicata ai Quaranta martiri di Sebaste, sempre verso la metà del XIV secolo (I, p. 100). Per quest'ultima chiesa, necropoli dei primi Asenidi, va notata l'eccezionale

ricostruzione da parte di Koseva-Toteva dei gruppi di ritratti principeschi, uno appartenente allo zar fondatore Ivan Asen II (1218-1241) e, probabilmente quello vicino, alla consorte, disposti uno accanto all'altro (cf. II, tav. 21: 18 e 19), insieme a un secondo gruppo di affreschi, che pur non rappresentando degli zar (non hanno le aureole), probabilmente, appartengono a familiari dei sovrani bulgari. Inoltre, questi ultimi portano diademi simili ai fondatori di Bojana, Kalojan e la moglie Desislava (cf. I, p. 94s). L'autrice oltre ad assegnare all'eredità comnena i ritratti propone perfino la virtuale sistemazione delle coppie su due muri che si fronteggiano, come a Bojana.

L'ultima parte del lavoro è una ripresa sintetica delle informazioni archeologiche ricavate in rapporto alla nozione di "scuola tărnoviana" e quella di centro artistico che Koseva-Toteva considera un concetto adoperabile solo entro certi limiti. Si sostiene che per il XIII secolo è difficile adoperare una tale asserzione, e che soltanto a partire dal XIV secolo, con lo zar Ivan Alessandro la pittura di Tărnovo abbia assunto tratti specifici quali l'espressione drammatica più accentuata. Tuttavia questa "novità" non è assoluta, ma affonda le radici nell'arte bulgara della fine del XIII secolo (I, p. 143). Come osserva giustamente anche Elka Bakalova nella prefazione, il pregio della ricerca della studiosa bulgara consiste nell'aver distinto tra i vari monumenti quelli connessi direttamente a Bisanzio e gli altri che invece s'iscrivono in continuità con la tradizione locale, tărnoviana. Questa vitalità artistica provata a partire dagli scavi ha un appoggio anche nelle testimonianze sulle botteghe di artisti fiorenti all'epoca nella città (I, p. 140). Se nel 1963 Ivan Dujčev si occupò del sincretismo bizantino-slavo, ponendo in risalto il ruolo di artisti bizantini rifugiatisi in terra bulgara di fronte all'avanzata turca, la novità apportata da Koseva-Toteva concerne il rapporto stabilitosi tra lo spazio serbo e quello bulgaro a proposito della scuola di Tărnovo, aspetto molto meno considerato. Il fatto di aver tracciato in prospettiva un ruolo di fondamentale apertura verso lo spazio serbo è certamente un aspetto in attesa di ulteriori conferme, soprattutto alla luce degli studi di D. Mouriki e di V. Djuric che hanno già da parecchio tempo messo in rilievo i legami stessi dell'arte serba con altri centri metropolitani, innanzitutto Salonicco. Se la classica nozione di "scuola" era in passato intimamente legata al successivo problema dell'apertura di nuovi corridoi artistici, la ricerca di Koseva-Toteva sfugge alle nozioni totalizzanti e presenta l'arte di Tărnovo come un fenomeno aperto, più sintomatico in rapporto a nozioni considerate in precedenza secondarie, come quella di gusto, i.e. la costante preferenza per alcuni modelli classici (Bojana), e il legame continuo con altri centri della pittura bizantina.

Si deve, infine, sottolineare l'ammirazione suscitata lungo il susseguirsi delle pagine per le varie ricostruzioni di affreschi. Le analogie proposte da Koseva-Toteva sono sempre molto prudenti: laddove esse non possono rivelarsi concludenti, risalta la cura dell'autrice a presentare più alternative (cf. II, tav. 22: 2, 3, 5, 8). Il punto più debole invece rimangono i riassunti in inglese alla fine del primo volume che privano i lettori non familirizzati alla lingua bulgara di un'adeguata comprensione.

L. T. Lechintan

PAMPALONI, Massimo – EBEID, Bishara (a cura di), *Costantino e l'Oriente. l'Impero, i suoi confini e le sue estensioni.* Atti del convegno di studi promosso dal PIO in occasione della ricorrenza costantiniana (313-2013), Roma 18 aprile 2013 (OCA 300), Pontificio Istituto Orientale, Roma 2016, pp. 410.

Questa 300ª pubblicazione degli *Orientalia Christiana Analecta* è legata — come ricorda P. Massimo Pampaloni nella Presentazione — al nome di un grande maestro del Pontificio Istituto Orientale, scomparso il 25 maggio 2016, ossia l'indimenticato e carissimo P. Vincenzo Poggi. Trovandomi inserito nel Comitato Scientifico dei Seminari capitolini «Da Roma alla Terza Roma», di cui pure P. Poggi era partecipe e al cui interno ha avuto un ruolo di spicco, non posso non avvertire, ricordandone il nome, sentimenti di commossa gratitudine e di profondo, amicale rimpianto: sentimenti che sono oltremodo lieto di poter esprimere pubblicamente anche a nome dei professori Pierangelo Catalano e Paolo Siniscalco, promotori dei suddetti Seminari, e di tutti i colleghi che con loro collaborano nel ricordato Comitato.

Il volume di cui ci stiamo occupando mi pare la chiara dimostrazione del fatto che i Centenari non sono mai inutili. Anche quello del 2013, benché fondato su un riferimento dubbio o addirittura inesistente (ossia quell'«Editto di Milano», di cui nessuno mai aveva parlato prima del Baronio), si è in concreto rivelato oltremodo fecondo.

Già le molteplici iniziative, da cui l'anno 2013 è stato preparato e caratterizzato, hanno offerto di fatto — anche al di là delle intenzioni — un fondamentale contributo al superamento di qualsiasi tentativo, più o meno consapevole, di mistificazione. Il grande convegno del maggio 2013 a Milano (i cui Atti non sono ancora apparsi) presentava, ad esempio, un sottotitolo che, con piena sicurezza suonava: «*L'Editto e la sua storia*» e la mostra che l'aveva preceduto era stata a sua volta intitolata: *L'editto di Milano e il tempo della tolleranza*. Ma nello stesso catalogo della mostra, benché sotto il titolo: *L'editto di Milano: dalle persecuzioni alla tolleranza*, il saggio di Arnaldo Marcone affermava: «1. il documento, che è consuetudine chiamare «Editto di Milano», non è un editto; 2. tale documento non fu promulgato a Milano; 3. l'autore del documento non è Costantino ma Licinio; 4. i cristiani non ottennero la tolleranza attraverso questo documento perché l'avevano già ottenuta due anni prima in virtù dell'Editto di Galerio dell'aprile 311».

Dalle diverse iniziative di studio connesse al 2013 mi sembra soprattutto che sia uscita decisamente emarginata (forsanche definitivamente zittita) quella visione dialetticamente ideologica di Costantino, che nel 1913 aveva spinto a dar vita e ad enfatizzare un Centenario di forte contrapposizione ideologica, tra i fautori di un'ideologia d'orientamento politico, più che laico, anticlericale, e il mondo cattolico, preoccupato di riaffermare la libertà delle istituzioni ecclesiastiche in un'Italia travagliata dalla Questione Romana e nel contesto di un'Europa, che aveva conosciuto in area tedesca il Kulturkampf (1872-1887) e nel 1905 aveva visto in Francia l'instaurarsi della legislazione sulla *laïcité*. In effetti la retorica ecclesiologica, che era venuta parlando di «regime costantiniano» come regime confes-

sionale, nel quale l'autorità si proponeva il disciplinamento cristiano della società (magari come *instrumentum regni*), ha rivelato tutta la sua inconsistenza in riferimento alla persona di Costantino.

Non posso non ricordare al riguardo il contributo presentato da P. Poggi nel 2006 al XXVI Seminario «da Roma alla Terza Roma» dedicato al tema *Pace e Impero*, contributo apparso su «Index» di quell'anno e focalizzato sulla lettera dell'imperatore agli eparchi orientali nel 324 per la difesa dei templi pagani. Giustamente P. Pampaloni ha insistito con forza su tale contributo nel bilancio storiografico dedicato a *L'imperatore Costantino negli studi di Vincenzo Poggi*, puntualizzazione storiografica inserita nel volume che qui si analizza. Vorrei segnalare come le stesse argomentazioni che fondano le disposizioni imperiali nella missiva appena ricordata (nella quale inequivocabile risulta l'orientamento cristiano dell'estensore) non siano argomentazioni di carattere cristiano, ma riflettano la tipica visione imperiale ellenistico-romana espressa esemplarmente dai pensatori neopitagorici alessandrini attorno all'età di Augusto: l'Impero come riflesso dell'armonico accordo del molteplice, accordo paradigmaticamente impresso dalla divinità nel cosmo.

Proprio alla luce di siffatte argomentazioni risulta evidente come la questione «costantiniana» non sia asfitticamente rinchiudibile in una meschina dialettica ideologico-politica, ma porti in sé il riflesso della recezione della fede cristiana in un contesto di altissimo livello intellettuale, con una secolare sedimentazione di esperienze istituzionali e di riflessioni filosofiche.

E nel volume efficacemente lo segnala anche il bel contributo di P. Vincenzo Ruggieri. Quasi ponendosi nella scia di P. Poggi, egli è venuto delineando il processo di cristianizzazione dell'Impero seguito a Costantino, indicando il contributo offerto a tale riguardo dai diversi imperatori fino a Marciano, ossia nell'età dei quattro grandi concili. In tale evoluzione determinatasi all'interno della società romana, e della sua vita istituzionale, decisivo si rivela il nesso instauratosi tra *imperium - sacerdotium* (così direi, visto che il termine «Stato» nell'accezione moderna post-hegeliana è l'antitesi del *Romanum imperium*, e che con «Chiesa» sempre più si è venuti indicando in Occidente una realtà istituzionale per nulla configurabile quale «*ecclesia in republica*», come lucidamente nel penultimo decennio del IV secolo la definì Ottato di Milevi).

Molto giustamente P. Ruggieri ricorda l'editto teodosiano *Cunctos Populos* del 28 febbraio 380 come indice di un nuovo orientamento istituzionale. In effetti l'editto stabilisce il principio che debba sussistere uniformità di dottrina all'interno dell'episcopato che presiede a quella Chiesa, che — con terminologia moderna, ma non impropria — potremmo definire l'*established Church*, ossia la Chiesa ufficiale dell'Impero. Ma si deve notare come ciò non comportasse alcuna repressione nei confronti dei *Dissenters* (i dissidenti), semplicemente ad essi non venivano riconosciute le prerogative e le funzioni istituzionali — a cominciare dall'*Audientia episcopalis* (ossia la possibilità di fungere da giudice a fianco della magistratura civile) — connesse ai vescovi della Chiesa ufficiale nell'Impero.

A conferma di tale situazione va ricordato che nel 383 fu lo stesso imperatore a convocare a Costantinopoli per un grande confronto dottrinale tutti i capi delle

diverse correnti dottrinali cristiane. Tra costoro vi fu anche l'ormai anziano Ulfila, l'evangelizzatore dei Goti che, logorato dalle fatiche, nella città imperiale chiuse i suoi giorni.

P. Ruggieri al termine del suo scritto sottolinea come in meno di un secolo Costantino venne assumendo i caratteri di paradigma dell'imperatore cristiano. A tale esito un contributo decisivo venne indubbiamente dal *De vita Constantini* di Eusebio (cui quest'opera è ormai generalmente attribuita); ma al riguardo non posso trattenermi dall'aggiungere qualche personale considerazione. Mi pare opportuno anzitutto osservare come tale scritto non sia il frutto di una panegiristica di maniera e dei suoi eccessi encomiastici, ma costituisca l'esito di un preciso disegno, ad un tempo ideale e ideologico, concepito dal vescovo di Cesarea. In effetti, nell'introduzione al *De vita Constantini* (che, quand'anche non fosse diretta creazione di tale presule, ne esprime coerentemente il patrimonio ideale) si dichiara in termini espliciti che scopo dell'opera non è documentare le molteplici imprese del *basileus*, ma soltanto «raccontare ed esporre quegli aspetti della sua vita inerenti la religione» (I, XI, 1), ossia: mostrare le mirabili cose grazie a lui realizzatesi nella storia. Sotto tale aspetto risulta oltremodo significativo il modo in cui quello scritto viene presentando il chiudersi della giornata terrena di Costantino: «Quando ebbe piena consapevolezza dell'approssimarsi della morte, capì che era giunto per lui il momento di purificarsi dalle offese di cui si era reso responsabile nel corso della sua intera esistenza, confidando che i peccati che aveva commesso nella vita mortale potessero essere lavati grazie alla forza delle parole arcane e alla potenza del salvifico battesimo» (IV, LXI, 2). Sussisteva, dunque, in Eusebio (o chi per lui) una disincantata e ben vigile percezione dei limiti presenti nell'esistenza dell'imperatore, pur tanto esaltato: un uomo bisognoso, come tutti, della misericordia di Dio e dalla misericordia di lui purificato. Questo significa che il *De vita Constantini* non vuole essere, e non è, la biografia di Costantino, ma la presentazione delle azioni imperiali, dovute a Costantino, che hanno segnato indelebilmente e positivamente la storia del mondo. In questo, ciò che nell'opera consapevolmente e programmaticamente viene delineato non è il profilo di un uomo nella sua contraddittoria concretezza, ma — appunto — il modello di imperatore.

Sicché quando P. Ugo Zanetti nel suo ricco studio sull'agiografia costantiniana viene affermando che le pagine di Eusebio non debbano essere considerate quali «documenti agiografici» ha perfettamente ragione (ed egli ricorda come fino ad epoca molto tarda non si trovino nelle raccolte agiografiche); ma va anche aggiunto che non si tratta neppure di «documenti biografici». Mi pare che si sia di fronte a una grande meditazione di teologia della storia, in cui l'autore del *De martyribus Palestinae*, esprime il suo stupore di fronte ai *magnalia Dei*, che — attraverso Costantino — hanno trovato realizzazione ed hanno segnato la storia del mondo.

In questo senso si potrebbe dire che Eusebio ha aperto la strada alla trasfigurazione di Costantino, ma essa non è opera del grande vescovo di Cesarea, bensì dell'agiografia successiva, ed è una trasfigurazione — come P. Zanetti ha puntualmente mostrato — che si dilata ai congiunti di Costantino: la figlia Costanza o Costantina, cui si lega una *Vita* assolutamente fantasiosa, ma tanto efficace da

determinare il culto del personaggio; e soprattutto Elena, in merito alla quale l'autore ricorda le due iscrizioni di Side, metropoli della Panfilia, che ne ricordano il passaggio sulla via di Gerusalemme.

P. Zanetti ripercorre pure le tracce del culto di Costantino: a partire dal Lezionario Armeno di Gerusalemme, il cui ordinamento risale agli inizi del V secolo, e nel quale la memoria dell'imperatore è collocata il 22 maggio, ossia nel *Dies natalis*. Mi permetto di ricordare che, analogamente alla memoria di Costantino, il Lezionario prevede pure la memoria di Teodosio (19 gennaio). Altre due menzioni di Costantino: il 14 settembre, in connessione al ritrovamento della Croce (senza menzione di Elena), e il 29 gennaio (Apparizione della Croce a Costantino sul Danubio).

In questo contesto agiografico spiccano in particolare gli *Actus Sylvestri*, volti a esaltare l'ordine ecclesiastico e in particolare il papa romano. I temi di questo scritto risultano circolare in ambito siriaco già agli inizi del secolo V: una mistificazione di straordinaria fortuna in area latina e greca (che soltanto il grande Fozio — mente straordinaria, culturalmente attrezzata e intellettualmente onesta — fu in grado di smentire, riaffermando il battesimo dell'imperatore a Nicomedia). Questa strumentalizzazione ecclesiastica di Costantino avrebbe trovato il suo culmine nel *Constitutum Constantini*, messo debitamente a frutto in Oriente da personaggi quali nella Nuova Roma Michele Cerulario e nella Terza Roma il patriarca Nikon.

Non posso trattenermi da alcune considerazioni in merito ad altri due enunciati, in qualche modo connessi: «Costantino fu soprattutto un uomo politico» e non parrebbe che «la sua fede fosse molto sviluppata teologicamente» (p. 232). Il politico pragmatico, mosso da un cinico relativismo, è un prodotto post-illuminista, giunto a maturazione in Europa negli ultimi decenni (e se ne vedono gli esaltanti risultati). Sempre un grande politico è stato anche uomo di grandi idealità. Per restare in ambito romano: Adriano e Marco Aurelio erano veri intellettuali; Severo Alessandro era uomo di grande religiosità; Costanzo Cloro era uomo politico, ma certamente religioso e mosso da una vera etica del potere; Giustiniano, uomo dai grandi disegni politici, era anche un autentico teologo. Quanto a Costantino, non dobbiamo mai dimenticare che il paradigma dell'ortodossia cristiana, il «consustanziale» (ὁμοούσιον) di Nicea, fu da lui in persona imposto ai vescovi riottosi.

La funzione imperiale non è affatto incompatibile con la dimensione intellettuale, con l'autentica religiosità, con la stessa santità: non è un caso che gli ultimi due imperatori, eredi in qualche modo del paradigma romano, siano entrambi stati elevati all'onore degli altari: Nicola II Romanov e Carlo d'Asburgo.

L'Agiografia costantiniana ha trovato in Occidente una singolare espressione nel culto di san Costantino imperatore presente in Sardegna, ma pure — quantunque con rilevanza assai minore — in Sicilia. E a questo tema ha dedicato il proprio contributo la prof.ssa Katerini Douramani, che a esso ha associato una serie di annotazioni estremamente interessanti relative alle modalità con cui la festa dei santi Costantino ed Elena (21 maggio) è venuta configurandosi in ambito greco (Ἀναστενάρια). Il fatto singolare del culto presente in Sardegna è che esso risulta rivolto all'imperatore in modo specifico. L'agiografia lega il santuario di S. Costantino a

Sédilo, principale centro del culto, alle scorrerie moresche, durante l'età ottomana, ma le prime testimonianze sembrano riferibili al secolo X-XI. L'elemento rituale più impressionante e radicato è l'Àrdia, la grande cavalcata dove il capo cavaliere porta l'insegna di san Costantino (*sa pandela de Santu Antinu*) ed è accompagnato da altri due cavalieri (con rango inferiore), cui seguono le quattro scorte (*sas iscortas*) volte a impedire che altri cavalieri osino violare la precedenza dei tre vertici del drappello, chiamato a una corsa forsennata lungo pericolosi dirupi. Tutto si apre con una benedizione e si chiude con la celebrazione della Messa. Per spiegare questo singolare rituale si è fatto appello anche ai *Taktikà* di Leone VI. Vorrei però segnalare la singolare coincidenza della disposizione gerarchica dei cavalieri con gli affreschi di carattere agiografico che raffigurano la cavalcata di Costantino nel nartece della chiesa dei santi Costantino ed Elena a Ochrid (siamo verso la metà del XV secolo); un'immagine ripresa nella Moldavia di Stefano il Grande e dei suoi immediati successori alla fine di quello stesso secolo; nonché alla metà del secolo XVI nella Moscovia di Ivan IV (dopo la presa di Kazan' nel 1552). L'icona ufficiale elaborata in Romania per la recente canonizzazione di Stefano il Grande, ha ripreso tale immagine inserendo, dopo Costantino, e i megalomartiri Giorgio e Demetrio, Stefano con le insegne di Signore di Moldavia.

Mi sono attardato sui precedenti temi, sostanzialmente occidentali, perché mi paiono particolarmente rilevanti in rapporto all'immagine costantiniana, che è venuta diffondendosi nell'immaginario collettivo in cui noi ci troviamo immersi. Ma in realtà la prospettiva che ha caratterizzato il Convegno, da cui il volume — che si sta analizzando — è derivato (prospettiva che — ai miei occhi — conferisce al volume stesso un pregio singolare), consiste nell'aver accostato la figura del primo imperatore romano cristiano, attraverso la percezione che di esso si è avuta alle periferie dell'Impero o addirittura fuori dalla Románia: presso Melkiti e Siri orientali, Armeni, Copti e Aksumiti.

Sono studi splendidi, che ci immergono in mondi cristiani talvolta interiormente partecipi della realtà romana (come nel caso dei Melkiti), negli altri casi segnati da relazioni dottrinalmente (ma anche politicamente) dialettiche rispetto alla Nuova Roma, ma mondi nei quali Costantino è pur sempre considerato un riferimento imprescindibile.

Questo vale in particolare per l'ambito melkita, di cui Bishara Ebeid ci presenta tre opere significative in lingua araba collocabili tra la fine del IX e, probabilmente, l'inizio dell'XI secolo. Si tratta della *Storia Universale* di Agapio (Maḥbūb Ibn Quṣṭanṭīn), degli *Annali* di Eutichio papa di Alessandria, nonché del *Libro dei santi Canoni*. L'autore dello studio ce ne offre una lettura molto accurata al fine di individuarne le fonti, che appaiono per lo più testi ormai perduti, ma di cui si possono supporre i contenuti alla luce degli esiti che essi hanno avuto nei tre testi in questione, ma pure nell'antica letteratura cristiana orientale, greca e siriaca, a noi pervenuta.

Per cogliere quale figura dell'imperatore emerga da tali scritti, sarà bene lasciare la parola a Bishara Ebeid. Costantino è «un imperatore cristiano, difensore e protettore dei cristiani. È colui che trasformò l'impero in un regno cristiano. Per

comprendere tale intento — ad avviso di Ebeid — è necessario considerare l'epoca in cui scrivono i nostri autori, ossia il periodo dopo la conquista arabo-musulmana delle provincie orientali di Bisanzio. È un'epoca difficile, caratterizzata da processi di islamizzazione e persecuzioni dei cristiani, Si aspettava un "nuovo Costantino" che cambiasse la difficile situazione, un nuovo difensore e protettore dei cristiani, che cristianizzasse nuovamente le provincie orientali dell'impero che stavano diventando gradualmente musulmane. Un Costantino che rifacesse di nuovo Gerusalemme sede di *loca sancta*. Per questo i nostri autori ci presentano, rielaborando le fonti storiche e a volte cambiando la verità storica o leggendola sotto un altro aspetto, un Costantino diverso: si tratta di un Costantino desiderato» (p. 391).

Credo che emergano da qui tutte le connotazioni di fondo dell'universo melkita: inserito nella Dār al-Islām, arabofono, ma interiormente sempre parte della *Vasilía tôn Rhoméōn*, nella quale si concentravano le attese e le speranze di riscatto.

Ma proprio in merito alla percezione della *Vasilía tôn Rhoméōn*, assolutamente affascinante per il tono profetico, ma anche commovente per i contenuti, appare il quadro delineato dalle fonti siriache presentate da Claudia Tavolieri. Sono fonti antiche, che ci collocano nel pieno IV secolo, come nel caso dell'*Esposizione V* di Afraate. In essa chiaramente il «*saggio persiano*» «si percepisce — sono le parole della Tavolieri — come suddito fedele di un imperatore convertito, ben al di là dei confini geografici allora stabiliti». Nel testo di Afraate, che legge la storia nella prospettiva delle visioni di *Daniele*, ai figli di Esaù — ossia, ai Romani — spetta l'impero mondiale, a loro che hanno innalzato il vessillo di Cristo. Sicché, in tale prospettiva l'immagine eusebiana di Costantino "vincitore eletto da Dio per *pacificare e unificare la terra*" si continua nella speranza di Afraate in merito «all'intervento di un saggio/vittorioso (Costantino) a capo di una comunità prescelta da Dio il quale, inaugurando l'instaurazione di una nuova epoca d'oro, la proietta verso un futuro radioso, non soltanto terreno».

Per esplicitare tale realtà operante nella storia, ma con una incontenibile tensione escatologica, le categorie, cui la prof.ssa Tavolieri è ricorsa, sono quelle di *Christianitas* e *Romanitas*. Personalmente non ho potuto non pensare alla *Basileia* della trattatistica teologico-politica neopitagorica alessandrina (alla quale già s'è fatto cenno) d'età — come pare — augustea, pensare cioè a quella *Basileía* unitaria e pacificatrice, concepita a immagine del cosmo, e che del cosmo imita la convergente armonia del molteplice.

Nel contributo si segnala la consonante testimonianza ideale reperibile negli *Atti dei martiri di Persia*, tra i quali la *Storia del santo martire mar Ma'in* (del VI secolo), in cui il santo prega affinché la corona di Davide sia preservata sul capo del devoto imperatore Costantino. L'immagine di questi quale «garante dell'unificazione e della pacificazione dei popoli uniti nella concordia della religione comune» era del resto condivisa nel IV secolo anche da Efrem, e se ne ritrovano gli echi delle cronache siro-occidentali dall'VIII al XIII secolo. Non credo sia possibile individuare più eloquente dimostrazione dell'altissimo significato assunto dalla *Vasilía tôn Rhoméōn* nella rilettura teologica della storia condotta dalle Chiese, quelle collocate *in solo Romaniae*, ma pure quelle poste oltre il *limes*.

In qualche modo ne riceviamo conferma anche dall'ambito armeno, in merito al quale Marco Bais è venuto offrendo una ricca, utilissima documentazione testuale, relativa all'antica storiografia prodotta all'interno di quel regno. Le ragioni di tale contributo, della sua struttura sono espresse dallo studioso in apertura del suo lavoro.

«Sulla recezione di Costantino nella tradizione armena» ... «anche nell'ambito delle fonti letterarie, che fino a oggi risulta il più indagato rispetto a questo tema, si sente la necessità di un approccio più globale ed esauriente, tale da consentire di mettere in luce i motivi che presiedono alla riscrittura e alla reinterpretazione del materiale costantiniano nel corso dei secoli. Per questo abbiamo ritenuto non inutile raccogliere un *corpus* di testi relativi a Costantino tratti dalla ricca produzione storiografica armena, dai suoi inizi nel secolo V, fino allo scorcio del XIII secolo, quando la grande tradizione armena della narrazione storica si esaurisce con Step'annos Ōrbēlean, lasciando il posto a uan produzione di cronache sempre più sintetiche e laconiche. Abbiamo preso in considerazione solo opere originali armene, escludendo sia le traduzioni sia gli adattamenti e le rielaborazioni» (p. 58). I singoli testi sono offerti in traduzione e puntualmente commentati ricorrendo anche ad altre tipologie di fonti: testi rituali, omiletici, scritti di carattere apocalittico. In appendice si allega di tutti l'originale armeno. È un contributo che, dunque, permette una fruizione molteplice.

Quanto all'immagine che di Costantino ne emerge, fin da Agat'angełos nella sua *Storia degli Armeni*, essa è quella del monarca vincitore grazie alla sua fede, monarca il cui potere era legittimato dall'alto. Particolarmente rimarcata è la funzione da lui svolta di custode dell'ortodossia; una funzione esemplarmente svolta attraverso alla convocazione e la diretta e attiva presenza al concilio di Nicea.

Al riguardo, così nel VII secolo si espresse Sebēos nella sua Storia: «a Nicea i padri santi e veraci si riunirono per ordine del re Costantino amante di Dio e tolsero di mezzo la furia della setta empia e seminarono la vera fede per tutto l'universo. Là fu presente anche il nostro santo Ṙstakēs (= Aristakēs), figlio di san Gregorio, che ricevette i precetti della fede dal santo concilio e dal grande re Costantino, e di là li portò e presentò al re Trdat, amante di Cristo, e al santo patriarca Gregorio, insieme con i precetti del beato Costantino. E in questi noi stiamo saldi e li consideriamo sufficienti per la dottrina della retta fede secondo l'affermazione: "Non muterai i confini della fede, che hanno fissato i tuoi padri" [Pr 22, 28]» (p. 92).

Va notata la consapevolezza che anche questi testi armeni manifestano in rapporto alla sovreminente dignità imperiale, cui peraltro — in questo caso — si associa una non meno evidente autocoscienza istituzionale, con riferimento al regno armeno e alla sua Chiesa.

Partecipi unicamente di una Chiesa sono i Copti, ma su di loro sembra aver inciso una sedimentazione storica di difficili rapporti con Costantinopoli. Di fatto, come ci segnala P. Philippe Luisier, scarsa è la presenza di Costantino nell'onomastica, e molto rare sono le testimonianze del suo culto; tra esse un'iscrizione in una cella del monastero di Bawit, dove il nome di Costantino è associato a quello dei monarchi giusti dell'Antico Testamento e con essi invocato quale intercessore. E in effetti nella vita di Antonio è presentato come «re giusto».

Una specifica notizia è a lui dedicata nel Sinassario al 28 *baramhat* (24 marzo). A questa si aggiunge il 12 *misri* (5 agosto) l'inaugurazione del suo impero. Mentre il 7 *tūbah* (2 gennaio) si ricorda Silvestro, che di Costantino è stato il battezzatore (secondo la tradizione confluita negli *Actus Sylvestri*). P. Luisier ha puntualmente segnalato tutte le numerose altre allusioni o citazioni indirette. Ma di fatto, nel calendario inserito in un'opera enciclopedica dell'inizio del XIV secolo di Costantino non si fa alcuna menzione.

Peraltro è documentato un affresco della fine del VI secolo dedicato a Costantino, affresco che in merito alla visione della Croce attesta una versione del racconto, reperibile anche in una omelia in copto dello Ps. Cirillo. Un autore arabo-copto del XIII-XIV secolo ci trasmette invece una curiosa tradizione agiografica relativa a Elena, che ne lega la memoria all'isola di Cipro e al monastero della Croce di Σταυροβούνιος.

Avendo chi scrive trascorso due anni nell'Impero etiopico quale volontario civile, e avendo allora avuto quale Gran Cancelliere della mia Università l'imperatore Hailé Selassié, il ricco e documentato studio di P. Rafał Zarzeczny è stato per me un dono graditissimo. L'evangelizzazione dell'Etiopia — stante alla Storia Ecclesiastica di Rufino — si collocherebbe ancora una volta (come per l'Armenia) nell'età di Costantino e all'opera del vescovo Frumenzio, l'Abuna Salama.

Ma pure il figlio di Costantino, Costanzo II, presenta legami con tale area, in particolare tramite Teofilo l'Indiano, che con ogni probabilità fu (e non una sola volta) nel porto di Adulis, il cui primo vescovo attestato risale agli inizi del V secolo.

Ho appena ricordato l'imperatore Hailé Selassié. Egli, dopo aver portato un insieme di signorie territoriali a trasformarsi in un ordinamento politico-istituzionale in grado di rapportarsi alle grandi potenze del suo tempo, e dopo aver creato l'ordinamento ecclesiastico di quell'Impero, dando ad esso una Chiesa di struttura episcopale, retta da un proprio patriarca, quando nel 1971 accolse ad Addis Abeba un'importante riunione del Consiglio Ecumenico delle Chiese, espressamente fece menzione del modello rappresentato per lui dall'azione svolta a suo tempo da Costantino.

Pur con tutte le contraddizioni di una vicenda storica complessa in un contesto non meno complesso, chiuse i suoi giorni offrendo una straordinaria testimonianza, accogliendo la morte violenta con straordinario abbandono (non diversamente da Nicola II e analogamente a lui per mano dell'ideocrazia marx-leninista).

Nicola II, Carlo d'Asburgo, Hailé Selassié: i tre ultimi imperatori cristiani. Il romanista di Oxford, James Bryce, affermava che «l'Impero non fu mai estinto, ma vive come uno spirito incorporeo fino ad oggi», esso è anzi il «legal system» mondiale vigente, che garantisce l'instaurazione delle relazioni internazionali sul piano del diritto. In questo senso la sparizione delle figure imperiali non segnerebbe il tramonto dell'Impero. E quand'anche lo fosse, pensando a Nicola II, Carlo d'Asburgo, Hailé Selassié, non si può non riconoscere che si è trattato di uno splendido e luminoso tramonto.

C. Alzati

Ieromonaco PANTELEIMON (Denys Trofimov), OSBM, *I dibattiti sul fuoco purgatorio al concilio di Ferrara-Firenze (1438-1439) come culmine della controversia sulla sorte dei defunti tra Oriente e Occidente* (Analecta OSBM, Series II, vol. 54), Roma 2015, pp. 465.

Eschatology, though greatly in demand in the current theological discussion, does not loom large on the horizon of the current official Catholic-Orthodox dialogue. This may lead some to conclude that an elaboration of the theme is secondary for re-establishing communion with the Eastern Orthodox. The author wants, on the contrary, to revive the dispute in both historical and theological perspectives so as to inject new life into the perennial debate on life after death and so enhance the chances for a successful dialogue.

The work gets off to a good start with a substantial Introduction (7-39), actually a synopsis which is more than a routine *status quaestionis*, because it starts with the current discussion of both eschatology as such and of the discussion of eschatology at Florence, which for the Orthodox still represents, with Mark Eugenicus, its highpoint. The reader would be well-advised, in front of this painstaking work, to read the Introduction in connection with the Conclusion, to establish the coordinates of the thought and action from the start; and even in the course of the main body of the work, to look time and again at the tables in the Appendix (351-371). A platform to elaborate our common faith is needed; and Cardinal Joseph Ratzinger believes to have found it in the fact that both Churches pray for the dead, adding that in case of reunion there would be no need to work out a homogeneous concept for life after death. As Pope Benedict XVI, he penned the encyclical *Spe salvi* (2007), an eschatology in the tints and hues of a theology of hope (15), in which he appealed to the fact that before the Last Judgment one prays for the dead with the hope of improving their lot (347). The relevance of the question grew over the last century: Protestant theologians Paul Althaus, Karl Barth and Emil Brunner held that resurrection is concomitant with death (10). As for Catholics, many insisted, with J. Ratzinger, then professor at Regensburg, on an intermediary state, rejected, on the contrary by Catholic theologians Gisbert Greshake and Gerhard Lohfink (10-11). These divergences in the Catholic camp induced the Congregation for the Doctrine of the Faith to publish in 1979, the "Letter on Certain Questions Concerning Eschatology", approved by John Paul II (12-13). On the other hand, even if Orthodoxy does not recognize an expiatory suffering, a position retained to be too juridical, it does admit various degrees of beatitude and even suffering (348). For the first time in a magisterial document the Orthodox position has been described without being dismissed as erroneous, nor is there any attempt to propose purgatory as the correct alternative (348). The words which the Greeks at the Council of Florence insisted so much on introducing into *Laetentur caeli*, the Decree of Union (6 July 1439) regarded the various degrees of suffering and/or bliss the deceased would experience after death, "some more completely than others, according to their respective merits" (DH 1304-1306). This as well as the discourses of Mark Eugenicus during the same council are milestones (348). The eschato-

logical theme itself, specifically with reference to inter-confessional differences, was broached only in the Joint Orthodox-Old Catholics Theological Commission in the years 1985-1987. It was there affirmed that the honour due to saints rests on the Church's conviction that they are already with God (349). In that document came to the fore the deferral and the incompleteness of the retribution prior to the Last Judgment, positions which form the core of what Mark Eugenicus taught and what previously had been branded in magisterial documents as *error Graecorum* (349). In case the official Catholic-Orthodox dialogue were to take up the eschatological question, the debates of that council would again retrieve their full relevance (349). Naturally, the agreement reached at Florence represents an attempt foiled both on account of the circumstances, since a beleaguered Constantinople was all too eager to accept it, and of the method, nowadays discarded, of insisting on the points which divide, rather than on those held in common (349), not to say anything about the fact that the Latins ignored the Greeks' arguments (350). Yet Florence remains a point of reference. One need only remember that Mark Eugenicus suggested that the fire of purgatory could well be understood in an allegorical sense, rather than in a literal sense as the Latin Church did. Moreover, the metropolitan of Ephesus pleaded to treat concepts of tradition as spiritual concepts shorn of spatial and temporal overtones (350). The fire that purifies recalls Christ with his fiery eyes (Rev 19:12) — highlighted in A. Rublev's famous icon, one might add — and opens up a spiral of hope (*Spe salvi*, 42-48) without slamming the door on the possibility of universal salvation (15). For Georges Florovsky, most of the simple faithful hold in this regard a Platonic rather than a Christian faith (17). In 1438, at Ferrara, there was presented for the first and only time the Orthodox faith on the fate of the deceased so that should a Pan-Orthodox Synod try to formulate the pertinent doctrine it need only go back to what Mark Eugenicus had to say on the occasion, so at least Constantine Tsirpanlis (20). Eugenicus' thought may be resumed by saying that a thoroughgoing punishment is impossible before the resurrection and that the fire of purgatory is but a metaphor (20-21). The idea that after the creed imposed on the Greeks at Lyons (1274) subsequent formulae of faith abandoned faith in purgatory as a process and returned to the idea of Innocent IV (1254) that purgatory is a place, goes back to an article by Albert Michel, "Purgatoire", in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. XIII, Paris 1936, coll. 1163-1326, which Jacques Le Goff adopted in his *La naissance du purgatoire*, Paris 1981 (23-24). A big step ahead was achieved by Martin Jugie, who, disposing of an extensive documentation, could show that Orthodoxy does not have an official doctrine about the fate of the dead (25). The excellent analysis André de Halleux has afforded in his article, "Problèmes de méthode dans les discussions sur l'eschatologie au Concile de Ferrare et Florence" (1991), has demonstrated that it was not Palamism that drove a wedge between Mark Eugenicus and Bessarion at the council (28). In recent times, the first among the Orthodox to show interest in the eschatological discussions at Ferrara-Florence has been Amvrosij Pogodin (1963; 31), followed by the partial translations of the first two speeches of Mark Eugenicus by Seraphim Rose in English (1993) and by Jean-Claude Larchet in

French (2001). Orthodox studies usually concentrate on Mark Eugenicus at the expense of the Latin argumentation, for example, Hierotheos Vlachos (1994), likewise Nicholas Constas, "'To Sleep, Perchance to Dream': The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature" (2001), with the sole exception of James Jorgenson (1986) (32-33). As for the sources, Silvester Syropoulos' "Memoires" have of late come to be considered more reliable than before (35-36), although the author, Denys Trofimov, agrees that Syropoulos' account is incomplete as far as the debates on the *eschata* are concerned (37). More specifically, Trofimov's intent is to reconstruct, theologically and historically, the debate on the fate of the faithful between East and West from the 1230's until the failure of the union of Florence so as to illustrate its current relevance (39).

Part One of the book (41-154) deals with the initial phase of the controversy (13th century-beginning 15th century) and consists of seven chapters. Chapter One (43-55) discusses the first brush between Eastern and Western Christians regarding purgatory, which brings us to the debate, in 1231, between Fra Bartolomeo and Metropolitan Giorgios Bardanes of Corfu, for whom talk of purgatory sounded like sheer Origenism (49). The comparison limps, Fra Bartolomeo retorted, in view of the *epitemie* inflicted as a penance by confessors on a dying penitent unable to fulfil it in time (47, 53). Alarmed, Bardanes turned for help to Germanos II, patriarch in exile of Constantinople living at Nicaea, whereupon the latter wrote a treatise on the fire of purgatory (53-55).

Chapter Two (57-85) treats of the so-called "errors" of the Greeks as excoriated in a treatise written by a Dominican in 1252. Its background is the beginning, in 1232, of the negotiations between Emperor John III Ducas Vatatzes and Patriarch Germanos II with Pope Gregory IX; the debates revolved around the *Filioque*, the azymes, the primacy and the deceased, with no mention ever made of the fire of purgatory (58). The four-point programme (the *Filioque*, the fate of the deceased, the azymes and primacy) are remarkable not only because they would be taken up by the Council of Ferrara-Florence in 1438-1439, but also because they served as the list of polemical arguments to be handled on both sides until the 19th century (59). The anonymous polemicist calls Andrew of Caesarea (d. 614) the initiator of the heresy that, before the resurrection of the body, neither do the purified just nor the damned go to their final destination, respectively (61, 353). Actually, it was not Andrew who started, for the idea is found in IV Esdras, a Jewish apocryphal writing of the first century after Christ, as well as in Justin Martyr's *Dialogue with Trypho* and Irenaeus of Lyons' *Against Heresies* (62). Nonetheless, the Latin polemicist shared the Greek position that retribution for the dead was not perfect before the Last Judgment. From this the author infers that belief in an immediate retribution was still not common, not even in the West (65).

Chapter Three (87-90) discusses the origin of the idea of purgatory as a place and its historical background in Innocent IV's letter, *Sub catholicae professione* (87). As a contribution towards pacifying the Latins and Greeks on Cyprus, the pope put the autocephalous Church of Cyprus under his own immediate jurisdiction while instructing his legate to protect the customs and rites of the Greeks so

long as they submitted to the pope's authority and his decision regarding twenty-seven dogmatic, liturgical and disciplinary points (88). Le Goff considers this letter, dated 6 March 1254, as the birth of purgatory as a place (89).

Chapter Four (91-99) discusses the errors of the Greeks in the eyes of Thomas Aquinas (91). Emperor Theodore II Ducas Lascaris, moved by his desire to start a dialogue with the Holy See, asked Nicholas of Crotone to write a treatise on the *Filioque*, even if the latter extends his considerations to other errors of the Greeks (92). Nicholas of Crotone's *Libellus de processione Spiritus Sancti ... contra errores Graecorum* (1256) has been described as a "bundle of errors", and yet served Thomas, who ignores the anonymous *Tractatus contra errores Graecorum* of 1252, as a main source for his own *Contra errores Graecorum ad Urbanum papam* (1264). According to Thomas, to deny the existence of purgatory is to diminish the force of the sacrament of the Eucharist (94). D. Trofimov agrees with Mark D. Jordan that Thomas' *Contra errores Graecorum* is of scarce theological importance, while asserting that precisely this treatise, alongside with that of Nicholas of Crotone, provided an arsenal of arguments against the Greeks, especially at Ferrara-Florence (95). On the contrary, Hyacinthe-François Dondaine considers chapter nine of *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos* the most profound Thomas ever wrote on the matter (96). Here, quite contrary to his way of proceeding in *Contra errores Graecorum*, Thomas ignores patristic proofs and turns to Scripture and reason in order to support his claims (98). And yet, the *De rationibus fidei* of Thomas did not supplant his *Contra errores Graecorum* as a source of the Council of Florence (99).

The fifth chapter (101-118) bears the title, "The Council of Lyons II (1274): 'division rather than union'", the phrase in single inverted commas being a quotation from John Beccos, the patriarch who accepted Lyons II and replaced Joseph I as patriarch. The foundation of this union was not, as has been affirmed time and again, the union of the emperor and the pope without the support of the Greek Church, since Michael VIII Palaeologus had previously secured a rather broad agreement with the Latin Church, even if such a central figure as Joseph I, resigned precisely because he dissented (103). When the emperor signed the agreement in March-February 1274, he added that the differences were only linguistic (terminological would have been a better rendering) (103); but one should add here that, as Yves Congar has pointed out, terminological differences are important. On the other hand, Aristeides Papadakis is right in claiming that, given the absence of a previous discussion at the Council, what was reached there amounted rather to ratifying the submission of the Greeks, *reductio Graecorum* (104). A. Michel and J. Le Goff have based their theory on some Latin texts of the *Professio fidei Michaelis Palaeologi*, which speak of "poenis purgatoriou seu catharterii" (DH 856), but which in the original Greek sent in 1277 to John XXI (pope, 1276-1277) and to Nicholas III (pope, 1277-1280), spoke of "poenis purgatoriis seu catharteriis". Given the fact that both substantives are synonyms, one is inclined to translate: "by the purifying travails of catharsis" (cfr. 105, n. 25).

The change of the adjective, *purgatoriis*, to a substantive, *purgatoriou*, is fate-

ful. From all this the author concludes that the theory of Michel and Le Goff lacks precision: "It is true only on the basis of the outlook of some of the Latin texts of the Palaeologian Profession of faith, while contradicting the original Greek texts" ("Essa è veritiera soltanto in base alla prospettiva di alcuni testi latini della *Professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo*, però contraddice i testi originali greci" (109; cf. 368). Lyons II came to grief because the memory of 1204 was still vivid, the popes considered the union as a *reductio Graecorum* and the repressive tactics adopted by Michael VIII to enforce the union coupled with the quite unbalanced policy Gregory X's successors towards Byzantium were hardly calculated to secure peace (117-118).

Chapter Six (119-136), going beyond the debate about Lyons II, comes to the controversies which John XXII caused with his homilies on the fate of the dead (119). The pope's position is closer to that of the Orientals, at least as far as the deferral of remuneration is concerned. Against the background of these theological positions are the negotiations of Andronicus II with John XXII, to whose failure the pope's lack of sympathy for the Greeks contributed not a little, but which also earned the pope the reproof that he had fallen into the Greek error of not accepting the *mox* of retribution (119). The pope expressed his position in a series of homilies given between November 1331 and May 1334 (120). Without denying that the saints were already in paradise, he added that they had not yet found access to God's own bliss (121), thereby raising the question of whether the just before the resurrection of the flesh will contemplate the humanity of Christ alone, and only afterwards see God as he is (121-122). A century and four years later Mark Eugenicus borrowed the argument that only a body and a soul can enjoy perfect beatitude (124-125). The author notes both similarities (e.g., the deferral of retribution) and dissimilarities (the accent placed by the pope, unlike the Greeks, on the divine vision) between the two positions (127-128). All this raises the question about the sources for the pope's controversial views. Dismissing Katherine Walsh's hypothesis that the pope must have felt the influence of the Byzantine embassies, for which we lack the pertinent documentation (130), the author sees the pope drawing these conclusions through his own private study of Bernard of Clairvaux and Augustine of Hippo (130-131). On his deathbed the pope retracted these views and spoke of the possibility of seeing God "inasmuch as it is compatible with the nature of a separated soul" (132). Andrea Vaccaro's suggestion that Benedict XII did not completely renege the teaching of his predecessor, John XXII, ignores the fact that in 1341 Benedict XII condemned a corresponding error of the Armenians (134-136).

Chapter Seven (137-154) regards the controversy concerning the fate of the deceased on the eve of the council of Florence. The discussion took place in the context of Constantinople's approaching doom and discussions of Church union. Thus, John V came personally to Rome in 1369 and publicly professed Michael Palaeologus' creed, including what is said about purgatory, but this was considered to be his private act of adherence to Rome (138). St Symeon of Thessalonica (d. 1429) did not hesitate to call purgatory "a great novelty", that is to say a terrible heresy, while he himself advocated as a solution the deferral of full retribution un-

til the Last Judgment (141). Although prior to the Second Coming of the Lord this recompense cannot be perfect, yet everyone receives in death what he has merited through his life (142). Souls will be accompanied by angels or demons, depending on whether they have been good or bad, and yet, in spite of the obvious similarity to the *telonia* of the Gospel — Matthew the publican is spoken of as sitting "in teloneo" (Mt 9:9) — Symeon never speaks of them nor does he treat demons as customs collectors (142, n. 40). Moreover, following Palamite theology, he insists that the divine essence can never be seen (145). Given that the beatitude of the saints is not perfect, Symeon considers praying in honour of the Mother of God for the souls of the saints and the angels efficacious in the sense that it brings them closer to God's glory (145). On the contrary, Nicholas Cabasilas (d. ca. 1391) objected to the idea that the prayer in the liturgy of St John Chrysostom is to entreat God in favour of the saints and the Mother of God (146). Cabasilas' friend, Joseph Bryennios (d. 1438), a polemicist of note against the Latins, did not share his views, and insisted more than he did on the delay of the recompense, and, moreover, that demons will not sit as examiners but as examined (147-148). Bryennios' chief opponent on these matters was a Greek convert to Catholicism who also became a Dominican, Manuel Calecas (d. 1410), a relative of John XIV Calecas, the patriarch who stumbled over the Palamite disputes (149). Manuel Calecas did not accept, in his *Contra errores Graecorum*, Benedict XII's correction of John XXII's position, maybe because he was not aware of the new interpretation of the pope (151), even if at the same time he re-proposed purgatory in line with the Roman doctrine (151-152). During the Council of Ferrara-Florence, John Torquemada was to draw on Calecas' *Contra errores Graecorum* (153).

Part Two of the book (155-345) describes in detail the debates at the Council and consists of four additional chapters. Chapter Eight (157-188) takes up the historical background of the discussion of purgatory at the Council. The still lurking conciliarism of the Council of Constance (1414-1418), with its demand of frequent councils, led to a conflict with the legitimate pope, Eugenius IV, but also to a renewed desire for a council of union (158); on the other hand, although all Byzantine proposals for a council of union were ignored, giving the impression that from Rome's side all it amounted to was a *reductio Graecorum*, a new proposal was discussed. It came from the chief of the Byzantine delegation at the Council of Constance, Nicholas Eudaimonoioannes, who during the enthronization of Martin V in 1417, proposed, on behalf of Emperor Manuel II, a peace-plank of 36 points, which were translated during the council by the Dominican Andrew Chrysoberges (d. 1452) (159). Chrysoberges not only received the title from the pope of "general vicar of the Society of the Fratres Peregrinantes", but was later, in 1432, to become archbishop of Rhodes as well (159). At first both Eugenius IV and John VIII agreed on Constantinople as the venue of the council, but in view of the Turkish menace settled for a city on the Eastern coast of Italy between "Calabria and Ancona" (160). This, and the fact that the tensions between the pope and the Council of Basel came to a head, motivated Eugenius IV to move the council from Basel to Ferrara (162). Its first session was presided over by Blessed Nicholas Al-

bergati, cardinal, on January 8, 1438 (163). Right from the start, the meeting was considered to be an ecumenical council (168). Bessarion admitted right away that he did not know what to say about purgatory, unlike Mark Eugenicus, who let it be known that he did (172). The chief Latin spokesperson for the discussions on purgatory was Cardinal Giuliano Cesarini (172). The emperor considered Mark Eugenicus' text to be more to the point, Bessarion's more elegant. According to Syropoulos, the break between the two Greeks went back to their personal ambitions and pride (175-177). However, most modern-day experts do not agree it boiled down simply to a personal conflict, but rather to different theological approaches (177-178). While Mark Eugenicus was a hesychast and a Palamite, Bessarion was a humanist with a philosophy opposed to Palamas (more nuanced on this point: Antonio Rigo, "La teologia di Bessarione da Costantinopoli a Roma", Andrzej Gutkowski, Emanuela Prinzivalli, *Bessarione e la sua Accademia*, Miscellanea Francescana, Roma 2012, 21-55). The only expert to deny that Bessarion was anti-Palamite before Florence was A. de Halleux (178), who also states that he could not be against the distinction of God's essence and his energies (179). The disagreement was not about Palamism, but about the fate of the just and the unjust (179-180), and in his discourse Bessarion repeated Rome's line, even before changing his place to underscore his disagreement with Mark Eugenicus. When Chrysoberges asked the Greek representatives to clarify the doctrine of the Byzantine Church on essence and energies, they declined as the emperor had prohibited such a discussion (181). The author sums up by saying that de Halleux is right in asserting that not Palamas was in the eye of the storm, but rather the question concerning how complete the recompense was before the Last Judgment (183). Subsequently the Greeks provided a formula of concordance, claiming that saints and sinners receive, respectively, their perfect recompense before the resurrection "inasmuch as they are souls", whereas the souls of the mediocre remain in a place of torture characterized by "fire, or darkness and tempest" (183-184). In Giuliano Cesarini's reply there is talk of the "purifying fire" and of the "immediately" (*mox*: 184-185). The Byzantines, expressing their private opinion, while accepting the purifying fire and that souls contemplated God's essence, considered the "immediately" (*amesos*) to be in contradiction with Palamite doctrine, which they adamantly refused to discuss (185). On that same day, June 10 1439, Patriarch Joseph II died; nowadays, scholars do not generally regard his "testament" to be authentic (186). If in Ferrara the problem was the perfection of the recompense prior to the Last Judgment, in Florence the disagreement concerned, directly, the beatific vision, and, indirectly, the essence and energies (187). On 27 June 1439 Cesarini announced that agreement on all moot issues had been reached (187).

Chapter Nine (189-294) analyses in detail the disputes on purgatory at the Council itself. According to de Halleux one has to abandon John Meyendorff's cliché that they amounted to a clash between a Scholastic rationalistic theology and a monastic theology (192). Nonetheless, the author thinks that the positions of the two sides reflect their own long-standing traditions. And yet, among the points raised, praying for the dead as already documented in 2 Macc 12:46, as Giulio

Cesarini noted in his fourth point (193-194), is a deeply established custom in the whole Church, East and West (193-195). Mark Eugenicus added that even someone in hell may obtain, if not freedom from it, at least a mitigation (197), nor did he fail to exploit the story of Ps-Damascene how Gregory the Great's intercession freed Emperor Trajan from hell (198, 203). If the Church prays for saints, it is to express gratitude to God for them (204-205). One should not forget that Thomas Aquinas criticizes the Ps-Damascene, saying that Trajan was brought back to life so as to receive the remission of his sins (208-209). As for 2 Macc 12:38-46, Thomas interprets it differently than Mark Eugenicus, saying that the soldiers mentioned in this passage had committed only a venial sin (209).

But the chief background of the discussion was the idea of "satisfaction" (215), emphasized by Peter Lombard (d. 1160), a development which the East could not follow. For Yves Congar, satisfaction is the real issue in the discussion between East and West on purgatory (215). For the Lombard, purification means paying the debt incurred. J. Meyendorff, in this followed by Miguel Arranz, Louis Ligier, Enrico Mazza and Basilio Petrà, insisted that prior to Mogila the juridical approach to the sacraments was foreign to Eastern Christians (216). On the contrary, as E. Mazza put it, genuinely Eastern is, instead, God's love (*philanthropia*) for humanity by inserting the penitent in a genuine baptismal life; the primary scope of penance is to secure healing (*therapeia*) (216-217). The dominant idea of the confessor as healer has even a legal footing in the Council in Trullo (691-692) (can. 102) (217, n. 143). In the ensuing discussion there was a clash between the divine justice stressed by G. Cesarini and the divine healing (*theia therapeia*) stressed by Mark Eugenicus (218). If Bessarion, while agreeing in part with Eugenicus, did not develop the Eastern idea, it was probably in order not to widen the gulf between the two Churches (220). However, in response to the fourteen questions probably formulated by Andrew of Rhodes, Eugenicus admitted that there could be situations in which a penitent, after confession, would still have to do a temporal penance in this life or make expiation in the next (224). A. de Halleux noted the different nuances between Scholastic *caritas* and Oriental *agape* (226). Eugenicus relativized the practice of *epitimia*, adducing the example of the Good Thief (228), so that the therapeutic and pedagogical scope of the *epitemia* is safeguarded (229). A summary of the argumentation concerning the divine justice is presented on pp. 230-231.

We come next to the question whether 1 Cor 3:10-15 teaches purgatory (231). For our modern-day experts, the discussion was interested in the difference between the Greek and the Latin approaches, but for those present at Ferrara-Florence it was this pericope from 1 Corinthians that was central, already mentioned in Thomas' *Contra errores Graecorum* (231). The first who mentions it at the council was G. Cesarini (232). The majority of Greek writers followed John Chrysostom, whose intent was to fight the Origenist doctrine of *apocatastasis* (235). The question was posed as to who is greater — Chrysostom or Augustine? Mark Eugenicus and Bessarion consider Chrysostom's exegesis to be unparalleled in precision (236). On the eve of Lyons II both Greeks and Latins were aware of the fact that

terminological differences are one of the causes of schism (238, n. 242: *diversitas linguae*). But does "that day" (1 Cor 3:13: *dies enim*), asked Torquemada, mean the particular day of the Universal Judgment? Instead he argued that that day refers to every person's day of death (242-243). To recur to Origen for a moral-allegorical interpretation, as both delegations did at Ferrara-Florence, does not bring us any farther. Nowadays, authors unanimously interpret the image of the building of 1 Cor 3:10-15 as referring to the trials human beings have to go through to be saved, so that the fire, although it refers to the last day, refers to neither the fire of purgatory nor to that of hell (246). It was observed that one of the quotes was falsified (250), as Cesarini attributed a passage of Caesarius of Arles to Augustine, by rendering *ignem transitorium* (transitory fire) as *ignem purgatorii* (fire of purgatory) (253). Torquemanda observed that it was impossible for the Greeks not to have known anything at all of Gregory's *Dialogues*, which speaks of purifying fire (256). Le Goff has shown that the paleo-Christian *refrigerium* has nothing to do with the purgatory of Medieval Latin theologians, but is rather the beatitude of the just (*anapsixeos*) (259). Nor do the texts of Gregory of Nyssa have any place here (261, 263-265). The author concludes that the Greeks showed great erudition and were more convincing than the Latins (269). Ultimately, the weakness of the Latins was that, of all the 19 passages cited by Cesarini, only one was not falsified or pseudo-epigraphic or was general in tenor without clearly teaching that there is fire in purgatory (269). Countering Cesarini's fifth argument, the appeal to the authority of the Holy See, Bessarion answered that the accord would have to be based on the Scriptures and the Fathers. According to de Halleux, there was here a clash of two ecclesiologies — the primacy and the pentarchy (271-272). To say that Constantinople II, condemning Origen's apocatastasis, excluded any fire in the "middle state", is open to discussion after Friedrich Diekampf's study of that Council (291) showing that Origen's condemnation did not come from Constantinople II, but from a *synodos endemousa* of 553 held immediately before. The Latins had been accused, at Ferrara, that their purgatory resembled Origenism (292). At this stage Mark Eugenicus suggested as a compromise that one could take the fire of purgatory "allegorically" (293). While *Laetentur caeli*, out of deference for the Greeks, says nothing about the presence of material fire, it also does not say that the fire is to be interpreted allegorically (294). Since the Latin Church has never dogmatized the presence of material fire in purgatory, Catholic theologians feel free to interpret it as a metaphor (294).

Next comes Chapter Ten (295-329) on the Byzantine doctrine on the fate of the departed (295-329). Torquemada chided the Greeks for always being critical of the suggestions of the Latins, without offering anything of their own (295). Yet as J. Gill, the great Catholic expert on Florence, points out, the orations which Mark Eugenicus delivered subsequently on the theme are simply marvellous (297). Vassa Kontouma, Orthodox theologian, calls the orations the most significant Byzantine text on the argument (298). Similarities to Symeon of Thessalonica's speech on the same theme are obvious (299). Eugenicus' chief proof is taken from Ps-Athanasius (299): if the king brings along with him as guests those to be judged (300), what

need would there be for a judge, since all have received what they merit ahead of time (301; first argument)? Not to postpone the definiteness of the judgment until the resurrection of the body is to go counter to human hylemorphic integrity (301-302), runs the second argument. Moreover, perfect recompense must be of a communitarian kind, the third argument (303-304). In Mark Eugenicus' formula, paradise is not the same as the Kingdom of God (306-307). None of the concepts available exhaust the significance of the world to come. To the Latins' question as to where the saints and the angels are to be found, Eugenicus answers that heaven is not a physical place, but supra-sensible, a spiritual reality, the "place of God" (*topos Theou*) (307-308). His talk recalls Palamas' distinction between essence and energies (314). Eugenicus says that there are those who believe, those who hope and those who love, but only the latter are saved, since as St Paul says, only love remains (316). From here he passed to talk of the *mesi*, the mediocre. Small sins, he says, are already expiated through fear (319), the only place where one could have used the *telonia*, as such never mentioned at Florence, as a comparison (319). Yet Gennadius II Scholarios, shortly after Florence, opposed the doctrine of purgatory with the teaching about the *telonia* (319). Eugenicus spoke of shame, pangs of conscience and sorrow (320). At the end Mark Eugenicus pleaded with the Latins to abandon their idea of fire (321). Chrysoberges asked him whether the mediocre would have to go through all the stages he had mentioned, to which Eugenicus replied that this would vary from case to case (320). As for the "uncertainty of the future" of the mediocre, Mark Eugenicus answered that they do not know for sure when they are going to be saved (321).

How does Eugenicus' position relate to that of the Catholic Church? As he is in contradiction with "Benedictus Dei" of Benedict XII and his *mox* (322), before Vatican II, Candal, Jugie and Gill considered Mark Eugenicus' affirmations to be his private opinion; but — adds the author — then as now the Orthodox Church does not have an official position on the subject (323). During the debate on the fate of the deceased, Eugenicus spoke as a follower of Palamas, affirming that the saints did not enjoy the vision of God, but of his splendour (324). No one of the Greek delegation openly opposed Palamas, nor can one say that Palamism created any discord, but, on the contrary, the second part of the common declaration speaks of the blessed as being "resplendent with light" (324). Eugenicus uses the non-Palamite term "splendour" (*aigle*) to explain what the just contemplate since they could not see the essence of God (326). Although Palamas was little inclined to talk about the fate of the departed, in effect, the common formula of the Greek delegation was more Palamite than Eugenicus', because the former spoke of *phos*, one of Palamas' favourite terms (326). On the other hand, in his affirmation of the deferral of recompense before the last judgment, Eugenicus was not speaking like a Palamite; indeed, for Palamas, the hesychast can see the divine Thaboric light already in this life as the Apostles did (326-327). In brief (327-328), (a) the more Bessarion drew close to the Latins, the only spokesperson for the Greek delegation left was Eugenicus. (b) The Latins accused the Greeks, and not Mark Eugenicus alone, of three errors: deferral of the recompense; negation of purgatory; impossibility of seeing

God (328). (c). Since the talks bore an "official" character for the Council, Eugenicus' views were not his private positions, for they were pronounced in name of the Byzantine delegation. (d). However, although they represented the most elaborate position in the East on the *eschata* thus far, he was only answering the questions of the Latins, and not formulating an exhaustive declaration, maybe also in order to safeguard the character of mystery of life after death (328-329).

Chapter Eleven (331-345) discusses the decree *Laetentur caeli* and the failure of the Florentine Union (331-334). The Decree was signed by 117 Latin and 33 Greek prelates, with only Mark Eugenicus and Bishop Isaias of Stauropolis, on the Greek side, refusing to sign (331). It included the agreement on the fate of the departed, characterized as immediate (*mox*) for those purified of all stains of sin, as well for those in mortal sin (332-333). At the basis of the Decree on the fate of the departed is Michael VIII Palaeologus' profession of faith (333-334), but whereas in Greek it had *"poenis purgatoriis"* both in the emperor's profession in 1274, and in its reproduction in *Laetentur caeli* in 1439, the Italian translation, for example, still uses *"le pene del purgatorio"* (DH 1304, in EDB, Bologna 2009; the German DH, Herder 2009, translates: "durch Reinigungsstrafen gereinigt"). Mark Eugenicus' suggestion, which spoke of the deferral of perfect retribution, was ignored (334). The only compromise, not found in the Palaeologus' Profession, is "to see God as He is (*sicut est*)", in order to side-track the Palamite controversy about essence and energies in God (335).

Benedict XVI summarized Florence on retribution thus: "The East does not recognize the purifying and expiatory suffering of souls in the afterlife, but it does acknowledge various levels of beatitude and of suffering in the intermediate state" (*Spe Salvi*, 48).

Rather than offering a new formulation, in terms less juridical but more consonant with the Eastern mentality, the Decree of Union offered a mere juxtaposition, as Giuseppe Alberigo has put it (336). Under these conditions the union was doomed from the start. Anyhow, John VIII had just lost his wife and daughter and was unable to undertake anything to promote union (336-337). Bessarion was named cardinal on 18 December 1439, but was recalled to Rome, thus weakening the Unionist party (337). The new patriarch, Metrophanes II, commemorated the pope's name in the mass of Pentecost, whereas Mark Eugenicus on his way to Ephesus (1440) was arrested and held prisoner for two years, whence he dispatched his famous encyclical Letter repeating his position on the fate of the departed, with insistence on the deferral of retribution (337-338). Gregory Mamme, who in 1443 had become patriarch of Constantinople in communion with Rome under the name of Gregory III (339), answered Eugenicus paragraph for paragraph, but, unfortunately, he contradicted both the Roman doctrine expressed in *Benedictus Dei* (1336) as well as Eugenicus (340). In 1451, with the flight of Mamme, Constantinople remained without a patriarch (342). In 1442, Pope Eugenius IV sent Cesarini to organize a crusade, but the battle of Varna (1444) turned out to be a disaster (342). In 1452, pope Nicholas V sent 200 archers, accompanied by Isidore of Kiev (342). Isidore had the union proclaimed in Hagia Sofia on 12

December 1452. Mark Eugenicus' brother, John, wrote a popular treatise against the union (343); apparently, he interpreted the Roman doctrine as saying that nobody can go to heaven without passing through purgatory (344). Months elapsed before Constantinople fell on 29 May 1453. With the first patriarch after the Fall of Constantinople, Gennadius II Scholarios, the union was abandoned. Later on, under Patriarch Symeon I in 1484, the Union of Florence was officially repudiated by all four Eastern patriarchs assembled in Constantinople (345).

In his Conclusion (347-350), the author recalls Benedict XVI's ecumenical proposal, in *Spe salvi*, not to impose the doctrine of purgatory, but to try to work out a compromise on the basis of *Laetentur caeli* (DH 1304-1306), and Mark Eugenicus' suggestions, blending all this in the light of the common declarations on the doctrine of sacraments, eschatology and ecclesial communion as emerged in the Joint Commission of Old Catholics and Orthodox (1985-1987). In end effect, Mark Eugenicus' suggestion of taking "fire" as an allegory (read: metaphor) remains as a Nota Bene for future ecumenical work.

There follows at the end an Appendix (350-371), the Abbreviations (373-386), the Bibliography (387-450), the Author Index (451-460) and the Table of Contents (461-465).

The author's attempt to revive the debate on the fire of purgatory in a more ecumenical key, supported by a sustained historical effort not to go beyond the texts, here brings its fruits ready for the time when the situation will be ripe. Analogous excellent studies on other controverted issues in the Catholic — Orthodox dialogue would greatly abet the current efforts to heal the wounds, purify the memories and turn over a new leaf in our mutual Catholic-Orthodox relations.

E. G. Farrugia, S.J.

PENN, Michael Philip, *Envisioning Islam. Syriac Christians and the Early Muslim World*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2015, pp. 249.

In this book, Michael Penn offers a supplementary commentary and study of his previously published anthology of early Syriac texts on Islam entitled "When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam" (Oakland, CA 2015). His study begins with an introduction (pp. 1-13), followed by four chapters (15-186), a conclusion (183-186), notes (187-250), a bibliography (251-277), a rich index (279-292) and acknowledgments (293-294).

The author aims to highlight the importance of the view of Islam that Syriac texts offer us, a view that is quite different from the one presented by Greek and Latin sources, sources which inform the opinions of many modern scholars and historians (2). In fact, this comparison between the image provided by Syriac sources on the one hand, and Greek and Latin on the other, is repeated in the conclusion of each chapter the author considers. Additionally, in the general conclusion, he begins with the position on the "clash of civilizations" challenged by Samuel Huntington and the rapid diffusion of this theory following the attacks of

September 11, 2001, arguing that such a theory might be changed if scholars were better versed in Syriac Christian texts written during the first three centuries of Islamic rule in the Middle East (183-184). Building upon the author's remarks at the end of his general conclusion (186), it is certain that there is a need to examine, employing with the same methods he uses in his book, additional sources from the same period in still other languages. Through such research, our image of that period and especially our understanding of Islam could be better clarified and thus, in my opinion, some "hyperbolic conclusions" which Penn affirms in his analysis of these Syriac texts might be eliminated.

The book is presented in a logical manner which facilitates its reading. Some details regarding the examined texts are repeated very often, which can make the reading ponderous at times. It would be advisable for the author to avoid such repetition. In the first chapter (15-52), entitled "When Good Things Happened to Other People: Syriac Memories of Islamic Conquests", Penn examines in chronological order the memories captured in these early Syriac texts of the Islamic conquest and shows how the historical circumstances, desires and idiosyncrasies of Syriac communities influenced these acts of remembering. In fact, as the author affirms, the first accounts of the history of the Islamic conquest of the Middle East were written not by the victors, but by defeated Christians (16). According to Penn, these memories are collective (18), and their main goal is to highlight that "good things happened to other people" (17). This conclusion should change the opinion among modern scholars, which are based upon later sources and not the earliest accounts of the Islamic conquests. In fact, contrary to their position, i.e. Christians saw Muslims as liberators and collaborated with them against Byzantines and Persians, the earliest accounts of the conquest show that, for Syriac Christians, Muslims were simply God's punishment for the sins committed by Christians. The author supports his opinion with references to other scholars, who especially, after studying the earliest Coptic and Syriac texts of the first centuries of Islamic conquest of Egypt and Syria, also arrived at the same opinion (note 9 pp. 190-191). While such support shows that Penn is not original in his conclusion, his reading of the Syriac texts differs from these other scholars.

The author correctly notes that the second *fitnah* in Islam, which occurred during the caliphate of *'Abd al-Malik*, the 5th Caliph of the Umayyad dynasty, was a turning point in Christian-Muslim relations. In fact, after this *fitnah* islamization began, the poll tax was elevated and Christians, in response, started to pay attention to the antagonism of these new conquerors. This *fitnah*, in addition, was noteworthy as well in that during it Christians began to develop a clearer and broader image of Muslims. During the Umayyad dynasty, the Church of St John the Baptist in Damascus was transformed into a mosque and *'Abd al-Malik* built the mosque of the Rock in Jerusalem. In this period, Christians began to see Muslims in different light, exactly as a distinct religion, and therefore apologetic and polemical works started to appear.

One important point the author addresses in both the first and especially in the second chapter (53-101), entitled "A Different Type of Difference-Making: Syriac

Narratives of Religious Identity", is the Syriac terms used for Muslims, such as *ṭayyāyē*, Ishmaelites, sons of Hagar, sons of Ishmael, *ḥanpē*. The author examines the origin of these terms (some of them were biblical, other were used for pagans etc.), the meanings attributed to them over time, why some were more or less preferred, and the difficulties in translating some of these terms, such *ṭayyāyē*, into modern languages. The focus of this chapter, in analyzing this terminology in a chronological way, is to show that the authors of the Syriac texts of the 7th and 8th century did not consider Islam as a distinct religion, equal to Christianity and Judaism, i.e. they did not see in Islam all the characteristics they considered essential for a religion. Syriac authors' knowledge of Islam was very limited; they knew some of the Islamic doctrines, yet we do not posses works of theirs that furnish many details on Islam as a religion. Most of the issues that these texts dealt with were of a juridical nature, since Muslims were the new rulers under whom the Christians had to live. One text that could be helpful in this regard that Penn neglected to take into consideration in this chapter is the acts and canons of the synod convoked in 676 by the Catholicos of the Church of the East, Mar Gewargis I. In this text there is the appearance of terms *ṭayyāyē* and *ḥanpē*, probably both used for Muslims, as well as several canons dealing with questions such as taxes and the marriage of Christian women with non-Christians. This latter issue was the reason that the author examined the text in Chapter 4, p. 149. It was, however, important that this text be taken into consideration in this chapter as well.

In addition, one might expect to read in the second chapter about the relation between the term *ḥanpē* used for Muslims in Syriac texts and its use by the Quran as synonymous with monotheism, i.e. the Religion of Abraham (cf. Q 6: 161, 10:105 and 16:123). According to some modern scholars of Islam, in these verses the Quran refers to Islam in a broad sense, that is, as a monotheistic religion, and not in its limited sense, as the religion of the prophet Muḥammad and his followers. Can one hypothesize, then, that the development of the application of the term *ḥanpē* for Muslims by Syriac authors, especially in late texts of the 8th and 9th centuries, reflects a similar development of the comprehension of this term by the same Syriac authors? This means to say that they began to apply the meaning which Muslims used, i.e. as synonymous of Islam. This could explain, for example, the distinction that Nonnus of Nisibis made between old and new *ḥanpē* that the author mentions earlier in his study (95). Such a hypothesis requires more research based on a comparison of texts; something I was expecting to find in Penn's book.

One of the most interesting aspects of this second chapter is the analysis of Catholicos Timothy I and his image of Islam (79-83). Penn demonstrates how at the time of this Catholicos, i.e. late 8th beginning 9th century, the Christian audience already had a basic image of Islam, something that we cannot find in earlier texts. Christians started to use Islamic doctrines in their texts in order to explain Christian doctrines and dogmas, for example, the use of the Islamic doctrine of the divine attributes, *ṣifāt ilāhiyyah*, in order to explain the Christian dogma of the Trinity. In addition, through a comparison between the apology of Timothy

to *al-Mahdī*, the 3rd Caliph of the Abbasid dynasty, and Timothy's Letter 40, Penn succeeds in showing how the same author could express different tones regarding Muslims, depending on the author's circumstances. In his apology to the Caliph Timothy finds Christianity and Islam to be united against Jews, while in his Letter 40 he characterizes Muslims as "new Jews".

In Chapters 3 and 4 the author changes his chronological method of analyzing the texts and follows another method that we might call "reading between the lines". In the third chapter (102-141), entitled "Using Muslims to Think With: Narratives of Islamic Rulers", Penn tries to read what hidden insights Christian narrations on an Islamic ruler could reveal. Using the authors' own words (105), the aim of this chapter is to show how these Syriac texts used Muslim rulers to think with and how these same texts reveal the way the transition to Muslim rule affected Christian thought. To understand how the "reading between the lines" helped our author to achieve his goal, I shall present just one point of this chapter, which was the most interesting for me. Under the subtitle "thinking with Muḥammad" (105-115), Penn presents the titles given to the prophet of Islam in the Syriac texts, such as the *ṭayyāyē*'s guide, the lawgiver, king and other political titles which were given to Byzantine and Sassanian rulers. Titles, such as prophet or God's messenger, if not rejected, were used under such a condition to highlight that they were not attributions used by Christians. According to the author, Syriac texts, even when they were very polemical, were less hostile to Islam and the prophet than Greek and Latin texts were. The reason for this attitude is to be found in the context in which these texts were written and their authors' desires to reflect, through such texts, on Islam and Muḥammad. In opposition to other authors (such as Greek, Latin, and possible later Syriac), these early Syriac authors intended to promote peaceful coexistence with Muslims rather than conflict, and for this reason, in fact, hostility would not have been at all helpful to them.

The next example of this "reading between the lines" method I would like to present comes from the fourth and last chapter of the book. It is entitled "Blurring Boundaries: The Continuum Between Early Christianity and Early Islam" (142-182). The aim of the author in this chapter is to present Christian-Muslim relations in daily life through an examination of relevant details offered by these texts. He also refers to archeological findings such as the Church and Mosque in Rusafa (Syria) to support his claim. Although in the examined texts we do not find explicit accounts of sharing the same space for praying, (though Rusafa's archeological findings strongly support such sharing), in reading between the lines of prohibitory statements forbidding common prayer, we can conclude that the action of praying together was practiced by the people. Dealing, however, with such stories regarding Muslims who attended Christian liturgy, Penn did not take into consideration the possibility that these Muslims could have been ex-Arab Christians who converted to Islam. While other claims he makes are correct, this possibility is worthy of examination.

Another example of "reading between the lines" is the canons that forbid mixed marriage. Texts such as the letters of Jacob of Edessa to Addai, which deal with

women who were married to Muslims but remained Christian and were allowed to receive the Eucharist, reveal that exceptions to these canons existed.

In this chapter, Penn also analyzes accounts of Muslim leaders regarding their experiences of miracles occurring through Christian monks and spiritual figures. He tries to understand what such accounts, rooted between reality and fantasy, try to convey to their audiences.

In addition, Penn demonstrates that the view of rapid islamization following the second *fitnah* is incorrect. Under the fourth chapter's subtitle "Conversion Accounts" (167-179), the author presents and analyzes some stories of Christians who converted to Islam and shows that in the first three centuries the number of Christian converts to Islam did not threaten the survival of Syriac Christianity. In addition, several other texts reveal that Christians who converted to Islam and then again to Christianity, were not at risk to be killed according to the later Islamic law on apostasy (170-172). Finally, contrary to those scholars who see accounts of Muslims who converted to Christianity as fictitious, Penn argues that these texts include realistic narrations which support the existence of crypto-Christians among Muslims.

In conclusion, this book is original and draws the interest of the reader. It offers still another view regarding the early centuries of Islamic conquest of the Middle East. Through the application of this method in similar research on Coptic and Early Arabic-Christian texts, and especially through the comparison of Syriac texts and Arabo-Syriac texts from the same period, applying to them Penn's method, our image of early Islam will be clarified and our knowledge of this period deepened.

Bishara Ebeid

PETRÀ, Basilio, *Christos Yannaras*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 182.

A perusal of Christos Yannaras' bibliography (161-179), showing various editions of a given work with changes in contents and title (161-162), relays an idea of what it entails to write an introduction to his thought. For this task B. Petrà is, of course, eminently qualified. Mastering both Modern Greek and Italian, and long-time teacher at the Pontifical Oriental Institute besides being in contact with Y. himself, he has translated several of the works of the famous Greek author and written lengthy studies on his thought (170).

Throughout his career Y. has proved to be a maverick. A great part of Orthodox literature of the last century opposed the idea that Christianity had been influenced by Hellenization, considering the two concepts to be irreconcilable. Y. claims, on the contrary, that Orthodox theology interpreted in the light of Heidegger's personalism employs categories which, though in themselves hark back to Greek thought, are yet capable of avoiding the nihilistic drift in contemporary philosophy, without at the same time abandoning the apophaticism of the Orthodox tradition. Y.'s scope is to inject new life into the "old Continent" Europe's way of thinking (19).

Here Y.'s biography sheds some light on his development. After his school-leav-

ing certificate he joined, at the age of eighteen, Zoe, the Orthodox theological confraternity, in which he remained for ten years (11), whereby he embarked on studies both at home and abroad, at Bonn and Paris, before he obtained the doctorate at the Sorbonne faculty of Arts in 1970 (11). Y.'s insights owe much to Dimitris Koutroubis (1921-1983). A convert to Catholicism who became a Jesuit but later returned to Orthodoxy, Koutroubis helped him discover personalism, a paradigm change which was abetted by the reading of three authors: Nikolai Berdyaev, Paul Tournier and Igor Caruso (12). Berdyaev awakened him from his pietistic slumbers by sensitizing him to certain themes of the Diaspora to which Koutroubis had already introduced him, such as the Russian conception of Orthodoxy, which induced Y. to read V. Lossky on the difference between Eastern and Western traditions (14-15). For Y., it is the person which captures what is irreducible, and not nature, which reflects what humans hold in common (15). For his rebellion against a Christianity reduced to ethics (16-17) the young Y. drew on Dostoyevsky, for whom Europe is no longer Christian, because it has betrayed Christianity, as has Protestantism (18), whence he derives Orthodoxy's responsibility to save the West (19). The true prophet is Dostoyevsky, not Marx, said Camus (21), who shortly before he died read V. Lossky's *Mystical Theology of the Eastern Church* (22). Interestingly, Petrà makes no mention of Alexandros Papadiamantis (1851-1911) in this work, who in Y. sometimes serves as a surrogate for Dostoyevsky (cf. Y.'s *Orthodoxy and the West*, Brookline, MA 2006, p. 252, where Papadiamantis is described as the most important figure in modern Greek literature). In his *The Liberty of Ethos*, Y. excoriated the West for deforming Christianity by means of a legalistically conceived morality (22), reaching thereby a striking formula: "a West grown old over the new sins of rationalistic systems" (23). Yet while Greece is slumbering, the West is re-discovering the Fathers, as evidenced by the renewed interest in the *Philocalia* (23). Y. blames the ethical and pietistic distortion of Christianity for the fact that the Greek Church has shown itself to be "tongue tied" in front of the ecumenical challenge, unable to draw upon its immense creative reserves to bring Christians closer to Christianity's vital sources (26). By his unrelenting criticism of the West, Y. succumbs to the temptation of making anti-Westernism a structural element of his thought, thanks to Heidegger's influence on him (26-27).

By 1966 Y. was clearly under the influence of Heidegger's *Holzwege* (Paths that lead nowhere) as may be documented in *Person and Eros: A Theological Essay of Ontology* (28). The encounter with Heidegger prompted Y. to elaborate an ontological hermeneutic of the West by way of apophaticism (p. 29). Accepting Heidegger's analysis of Western nihilism, Y. finds the way out in Eastern apophaticism, which implied the discovery of ontology (30). The fundamental idea of this work is that Western philosophy from Plato onwards leads to the transformation of metaphysics into axiology. According to this line of thinking entities are valuable for their utility, not for their truth. It was not atheists who delivered the coup-de-grâce to God — here Y. borrows the expression from Heidegger — but the faithful and their theologians (31). Nietzsche only explicates the meaning and the internal necessity of this development, and how a Westerner ought to behave in front of being (32).

The proclamation of the "death of God" is to be understood in terms of prefabricated concepts of the divine, rather than presupposing a living relation between God and man. For Y., the difference between Eastern apophaticism and Western negative theology lies in the Eastern distinction between *essence and energy*, and it is this which accounts for true apophaticism, ranging from the Areopagite to V. Lossky, including Palamas (33-34). True apophaticism cannot be identified with a Western-type negative theology, for the former entails the rejection of the rational idols for God (34). Since existents bear no relation to God's essence, knowledge of God is impossible on the analogy of being (35). Personal communion is the way to guarantee the truth of apophaticism while admitting the validity of consciousness (35). God is known through the ecstasy of a communion of love between God and man (36). Y.'s conversion to ontology came about when he realized, through the re-discovery of Greek metaphysics, where the ontological difference between East and West lay (37). It is a question of the nihilism Nietzsche has deified and Heidegger enlightened (38). The identification of *aletheuein* (seeking truth) and *koinonein* (creating communion) redeems old Greek ontology, focussed on existents, from nihilism (38). By way of paradox, J.P. Sartre is called "the most significant theologian of Western philosophical tradition" for having rediscovered the radical nature of the Greek theological problem (38; 39, n. 36). Always according to Y., the only real alternative to Sartre is Greek personalistic ontology (40). After 1967 Y., having unearthed Heidegger's ontological hermeneutics, offers a more integrated presentation of his own thought (40). This affirmation requires a re-reading of Aristotelianism, deformed, according to Y., because of Scholastic and Euro-accidental propensities (41). For him, in Greek antiquity as well as in subsequent Hellenized Greek ethos the criterion for verifying truth is communion-centred (42). A proposition is true when it contributes to everyone's experience, when everyone can witness that this contribution finds a resonance in all (43). It is true that the Greeks, with Aristotle as their head, have first given shape to formal logic, but they have never substituted the primacy of experience with a syllogistically correct intellectual certitude (43). In end effect, Y. finds in J. Zizioulas' theses a confirmation of his own, namely that an intrinsic link exists between personal existence, relation, freedom, charity and truth (43-44). It is precisely the category of relation that serves as a way out of the nihilistic quandary of the West (44). After Heidegger and Sartre, Y. covers a broad swathe of areas and thinkers, from neurobiology to postmodern philosophers, from Marx to Wittgenstein (44-45). All throughout, the criticism of the Western ontological deformation remains paramount (45). The Schism of 1054 is not merely a rupture over dogmatic and disciplinary issues, but most of all it is an ontological schism (45). In "Orthodoxy and the West" (not the homonymous book, but the Boston essay bearing the same title), Y. serves us with a list of Western errors, such as the priority of conceptual explanation over revealed truth and the dichotomy between religion and life (46). In his criticism of the West present in Greek Orthodoxy Y. does not spare theological academies or fraternities, but not even Athonite monasticism, especially Nicodemus the Hagiorite, or the sacred canons (47). At the root of all these woes is the fact that, the

West, has, thanks to its ontological approach, disfigured the Gospel message by making of it an established religion (47). With this ontological deviation goes hand in hand a "secularization of apologetics", whereby, since the 17th century, epistemology is subordinated to the canon of stringent logical coherence and historical exactitude (48), presupposing the severing of the unity of heart and mind (49).

In 1966, during the period of transition from a personalist ontology of the Fathers to a critical ontology (for the tortuous method of publishing the pertinent studies see p. 53, n. 2; and 54, n. 4) Y. started writing what will become the doctoral thesis he defended at Thessalonica in 1970, with the title, "The Theological Contents of Person". Actually, Y. had already presented his thesis on St John Climacus at the University of Athens, but it was rejected on account of its sharp criticism of academic theology and its emphasis on the body and erotic love (54 [53, n. 2]).

For Y., it is relation which accounts for the specific difference between person and nature (54 [55]). Petrà notes N. Loudovikos' criticism of Y. for having identified Heidegger's version of person with that of the Fathers (57). Both for Heidegger as for Y., the Fall bears an ontological significance (65). Yet whereas for Heidegger this reflects itself in the anonymous "One" who is all of us, in Sartre it is shame that alerts us to our decadence (65-66). For Y., man can be redeemed from being swallowed into the impersonality of the "One" by opening oneself to God's gift of self-donation; Sartre's shame becomes a protest against his lapsing into being an object (68-69). Man can become a person by participating in Christ's way of being a personal existent; and it is precisely in the Christo-centric renewal of personal existence that man, withdrawing from his own self-sufficiency, starts moving towards communion with God (69). From this viewpoint, the Church, far from being a moral and sociological entity, becomes an ontological reality and existential event (69-70). The human response to God's offer of grace is not sentimental or just a moral fact, but entails a new mode of existence by means of the sacrament of the existential union with God (70), a thought further developed in *The Liberty of Ethos*, and in Petrà's *Tra Cielo e Terra*, pp. 95-100, 187-192. Y. takes into account Zizioulas' criticism, but with some reserve (41, 71). As Petrà notes, until the third edition of *Person and Eros*, Y. does not speak of critical ontology (73 [74]). In the early 1980's there is a change in Y. Instead of merely trying to translate patristic ontology into modern ontology, he also seeks to discover elements of patristic ontology in contemporary thought to show the possibility of its being non-nihilistic, therefore an ontology at once post-Heideggerian and post-Kantian, personal and critical (74-75). This implies the philosophical elaboration, in dialogue with Western philosophy, of an ontology which draws sustenance from the Greek Fathers (75). Its place is in the *Orthos logos kai kanonike praktike*, which tackles the problem of rationality in its various modern forms (76), a spectrum which goes from M. Weber to J. Habermas (77). The social trajectory of Western rationalism has its roots in Kant (78), but some of its fruits in Marxism with its absolute dogmatism as reflected in the Frankfurt School (79). Y. stops short of disapproving of a critical philosophy; though in his opinion it had failed, it did open for European man the way to autonomy (79-80). One of Y.'s conclusions is the centrality of the concept

of relation in this critical approach (83-84). Although some of the protagonists in this field are chaotic — Y. calls P.K. Feyerabend's approach methodological anarchism (85) — he nonetheless shows respect for it, because it seeks a balance between experience and reason, liberating us from a professional authority (86). He thus comes up with an oxymoron, the exasperation of two terms, in "apophatic rationalism", which defines the truth without ever exhausting it, simply because truth is never exhausted in its rational formulation (86). If politicians and other social agents likewise were to leave a margin of respect which defies a legal expression in social practice, what a difference it would make in our social life (87)! A cataphatic appraisal of liberty would clamp initiative simply by inviting intervention from above (87), nor does it prepare us for failure (91), whereas failure and deviation under apophatic freedom can be taken in stride thanks to the network of relations which soften and absorb the blow (91). Y. proposes a "revisionist empiricism" (93). Man gets to know his subjectivity as an experience of liberty and otherness, creating new opportunities in the very process of the self-restriction endemic to a free relation to another (94-95).

After the first phase of Y.'s development, which finds expression in *Person and Eros*, the further articulation of ontological criticism takes place in the second phase in the development of Y., marked by the transition from *Person and Eros* to *The Said and the Unsayable* (99). The thinker who serves as a catalyst for Y.'s thought is now L. Wittgenstein (1881-1951), for whom the meaning of language harks back to its use in life (100). Waiving the distinction between the first and second Wittgenstein, or even the latter's penchant for logical positivism (101-102), Y. feels attracted by his openness for mysticism and the difference between saying and showing (101). This recalls, for Y., the criticism of intellectual idolatry by Basil the Great, who surpasses Wittgenstein in having a symbolical use for God, that is, a term capable of creating relations, whereas Wittgenstein's *Tractatus* is not open to metaphysics (102-103). It is not reason that creates relation, but relation that enables reason to function (105). The *Ontology of Relation* tackles the problem of death (106). Beauty can offer the occasion of establishing man's relationship with God (108). Y. goes so far as to call evil something "deprived of beauty" (108). Ontology and salvation now appear in a new light. Y. was stimulated to take up thinking by Heidegger, who helped him discover the ontology implicit in the Fathers, a phase whose basic work was *Person and Eros*. Subsequently, Y. elaborated a philosophically self-sufficient, post-nihilistic and post-Hedeggerian approach, in which he criticized all sorts of rationalisms, while promoting an enlightenment capable of making ample use of philosophy (111). The West always served for Y. as a point of reference, either figuring as a target of his criticism or as a reality he endeavours to save, although, to be sure, the salvation of the West can come only through conversion (112). The West's mistake is typical of any man's temptation to reduce Christ's personal ontological offer of salvation into an organized religion (113), a temptation which deserves to be called *threskeiopoiese*, "religion-brokering" (114). Even if the word does not appear before 1980, earlier texts spoke of the West as being an ontological heresy in this sense (115). Y. sees the Western heresy

particularly strong in typically Western religious art, interested in the individual and aiming at rousing primarily his sentiments towards the objective worth of the artistic production, thus bracketing off his possibility of taking up Christ's invitation to follow him (116). Both the West and Russia, thanks to the presence of Western art in it, have tried to take their distance from the Greek original (116). Indeed, the first appearance of the term *threskeiopoiese* is found in 1982, in Y.'s Russian diary written after a stay in Moscow that year (117). By 1986, the term seems to have become a fixed part of Y.'s vocabulary (118). The ensuing judgment is harsh: Western Christianity is the radical perversion of the Gospel (119). Petrà points out, however, that, for Y., while the classical Greek expression of Christianity heroically resisted this Western imposition, it ultimately failed, whereas what he calls the West is not limited only to Western countries, but is found everywhere, even among Orthodox Churches (121-122). The bottom line of these considerations, however, is not that natural religion ought to be rejected, but rather that it should be transformed (122). Just as the sacrament of marriage transfigures the sexual drive in man and the sacrament of the Eucharist transforms man's instinct of survival, so, too, the natural human craving for God can be taken up by the Church and transformed into the sacrament of the Church itself (122). In his *Against Religion*, Y. argues against those aspects of established Christianity which do not enable us to see the novelty of Christianity (123). Christianity is a new way of man's being in communion according to his being created in the image and likeness of the Trinitarian God, and called upon to do so by the redeeming Son (123). But instead of raising his finger in condemnation of the West, Y. notes that the *Philocalia* is a case of the enemy within, with the desire of being self-sufficient, while providing a spirituality made easy for the individual who can dispense with community (124). This condemnation therefore regards both Catholicity and Orthodoxy (125).

In a short epilogue Petrà stresses that there is more continuity than breaking points in Y.'s research and thought (127). An Appendix reproduces a pithy essay from Y., "The Communal Verification of Knowledge" (131-159), which well captures many of his basic theses. It represents Y.'s first philosophical worldview (131). Critical thought was born in the 7th-6th century before Christ on the Aegean coast, having as its criterion the distinction between what is credible and what is untrustworthy, thus giving rise to philosophy and science (133). In this way, the Greeks set as their priority the difference between what is true rather than what is useful, a primacy of truth born out of the common need to be able to make oneself understood on important issues (134). On the contrary, this Greek way of making oneself understood was distorted into what is useful (134-135). Yet whenever the critical principle is subordinated to the utilitarian principle, another principle comes to the fore: authority, majority right and irrefutable demonstrations (135). Truth is rather a way of being averse to being objectified (136). This way of being "according to truth" prides itself to be the measure and criterion of validating truth (137). Man is rational not because he possesses reason, but because with this faculty he can make himself understood with others by offering his contribution, in a bid to create communion (138). A lie is a testimony or opinion which ultimately

cannot be shared by others because it is, strictly speaking, restricted to the individual (139). To think correctly one has thus to put in common what one thinks, in complete opposition to taking utility as an absolute criterion of truth (139-140). By excluding flight to a priori truths, this leads to a shared empiricism (141). The contribution to truth, more than a symbol (*symballo* means throw together) becomes putting in common (*syn-ennoese*) (143). Apophaticism derives from this symbolic understanding as language, a refusal to pretend to have exhausted all the possibilities of knowledge (145). The cataphatic method has been compared to the way we make a statue of clay by adding more and more matter, whereas the apophatic method to the way we sculpt a statute from marble by carving off more and more (146). Apophasis has thus to do with the inexhaustible otherness (146). Y. points out that *agalliase*, or rejoicing, is related to *agalma*, statue (150). While in the West the apophatic spirit of the Greeks has been eclipsed, in the East this spirit has been preserved, but not thoroughly and not always (153-155). One has to re-discover the explosive charge of the biblical and patristic names of Father, Son and Spirit to be able to redress the theological balance along the right path (158-159).

We should indeed be grateful to B. Petrà for this reliable introduction to the thought of a complex and controversial thinker of Y.'s stature. Though there is not much by way of criticism, one should here observe that rule of prudence, so often ignored, that one must first try to understand before pretending to criticize.

E. G. Farrugia, S.J.

Das sahidische Alte und Neue Testament. Vollständiges Verzeichnis mit Standorten, sa 185-260. Herausgegeben von Karlheinz Schüssler †. Bearbeitet von Frank Feder und Hans Förster. Biblia Coptica. Die koptische Bibeltexte, Band 2, Lieferung 2. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2015, pp. 178 + 19 Tafeln.

Dans la *Theologische Literaturzeitung* 125 (2000) 965-966, nous avions parlé pour la première fois de la grande entreprise de Karlheinz Schüssler (1940-2013), *Biblia Coptica*, qui comprend maintenant quatorze fascicules où sont décrits de manière systématique les témoins en copte saïdique de l'Ancien et du Nouveau Testament. Jusqu'en 2012, neuf autres brefs comptes rendus ont été publiés au même endroit. C'est en revanche dans les *OCP* qu'il nous est donné l'occasion de parler du dernier fascicule paru qui, comme nous dit l'avant-propos signé par les deux éditeurs et Siegfried Richter, était presque achevé quand un tragique accident causa la mort de K. Schüssler. Les éditeurs avaient déjà été contactés par lui pour l'aider dans la suite de l'entreprise. Mais maintenant, « die digitale Zukunft hat bereits begonnen » (p. v) et, bien que des fascicules pourront encore paraître, c'est une banque de données qui sera mise en place conjointement par l'Académie des sciences de Göttingen et l'Institut pour l'étude textuelle du Nouveau Testament de Münster, à la fois pour assumer le travail accompli et le continuer (p. vi). On y trouvera non seulement les témoins saïdiques, mais aussi ceux des autres dialectes coptes. C'est donc une troisième liste des témoins bibliques coptes qui va naître, avec probablement de nouveaux sigles qui s'ajouteront à ceux de F.J. Schmitz – G.

Mink, *Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments - I. Die sahidischen Handschriften der Evangelien*, ANTT 8,13,15, I-IIa-IIb, Berlin 1986-1991, et ceux de Schüssler : nous avons sans cesse pointé du doigt les problèmes de méthode et voilà où nous allons aboutir.

Nous ne répèterons pas ce que nous avons écrit tant de fois dans la *ThLZ* sur les fascicules de la *Biblia Coptica*, soit pour louer le luxe de détails, spécialement dans la description des lectionnaires, dont douze sont mentionnés dans celui-ci, cf. le « Register » p. 161, soit pour nous étonner de certains choix. Ainsi, le lectionnaire sa 212 est appelé « Grand Katameros » (p. 68) en français avec Maspero, cité p. 72, sans autre explication. L'abréviation APIS (p. 27), vainement cherchée dans les « Abkürzungen », signifie « Advanced Papyrological Information System », comme on le verra sur le site d'Ann Arbor indiqué p. 28. « Lam 1,0 », p. 33 et 35, un verset « zéro » plutôt incongru, correspond à l'*inscriptio* grecque de la Septante traduite en tête des Lamentations en saïdique qui n'appartient pas, à vrai dire, au premier chapitre. P. 38, on apprend que la lecture de l'Apocalypse « erfolgte ... am Karsamstag », comme si l'usage s'en était perdu, mais c'est toujours le cas dans la liturgie copte, ainsi qu'on le verra par exemple dans A. Sidarouss, « La Pâque Sainte ou La Semaine Sainte selon la liturgie copte », *POC* 17 (1967) 3-43, p. 23.

Dater les manuscrits coptes n'est pas facile et on notera des divergences entre K. Schüssler et F. Feder pour sa 244^{L} (p. 130) et sa 254 (p. 143), qui vont du reste en sens contraire, une fois pour reculer et une autre fois pour avancer la datation proposée. Pour sa 195 (p. 32), le même réviseur relève que le témoin pourrait appartenir à sa 125 ou sa 126. Dans les *Addenda et corrigenda* (p. 153-160), on trouve d'importantes améliorations, spécialement pour le témoin sa 2.

La thèse de C. Louis sur les manuscrits littéraires coptes de l'IFAO, au Caire, est encore inédite, mais les témoins bibliques qu'elle a décrits figurent en bonne place dans ce fascicule. On remarquera spécialement les deux feuilles du palimpseste sa 246^{L} (p. 134) qui contiennent en surface un lectionnaire et au dessous, mais assez lisible, un passage des *Questions de Théodore* qui n'ont été publiées que d'après le seul manuscrit de la Pierpont Morgan Library M 605 par A. van Lantschoot, dans *Studi e testi* 192, Città del Vaticano 1957 ; selon Schüssler, le texte du Monastère Blanc a été copié au XIe siècle.

On notera le curieux bohairicisme dans la première partie, encadrée, du colophon de sa 256, une feuille du Monastère Blanc datée du Xe-XIe siècle par A. Boud'hors. L'expression « dans la paix de Dieu » est rédigée en saïdique pour les premiers mots et en bohairique pour les deux derniers, avec la surligne saïdique, ⲛ̄ⲧⲉ ⲫ̄ⲧ̄ (p. 147). Pourquoi une telle bévue ? Elle provient sans doute de la mémoire du copiste, mais d'où tenait-il la formule ?

Comme pour les autres fascicules, la qualité de la présentation est excellente et les nombreux index permettent de retrouver facilement ce que l'on cherche. On saura gré aux deux éditeurs d'avoir si bien publié le travail posthume de Karlheinz Schüssler. Plusieurs remarques intéressantes ont été rédigées par Matthias Schulz (p. 34, 37, 107, 124, 133).

Ph. Luisier, S.J.

Zecher, Jonathan L., *The Role of Death in the* Ladder of Divine Ascent *and the Greek Ascetic Tradition* (The Oxford Early Christian Studies), University Press, Oxford 2015, pp. xviii, 252.

Jonathan Zecher's doctoral dissertation is an important contribution to Climacian studies, for although John's *Ladder of Divine Ascent* is used in Byzantine liturgy and "is still unsurpassed in the Christian East" (4), it has not yet received the scholarly attention it deserves. This study is a lauded attempt to redress this need. Its uniqueness lies on Zecher's ability to collocate John's work within the tradition by examining the ascetic conceptualities of "death" in different periods. Thus, he was able to avoid the pitfall he pointed out at the beginning of his study, that is, reading John Climacus through hesychast eyes (Chryssavgis and Ware) or submerging him in "schools" of later interpreters (Müller and Johnsén). He states that a study on the *Ladder* "must have tradition in the foreground, but it must also realize how Climacus would interpret tradition, how he would utilize all the wisdom he had available, and, of course, be sensitive to what he accomplishes with it" (13). He outlines "a hermeneutic that takes account of the *Ladder*'s existential concern with identity formation" (18); for he believes that John's purpose in composing the *Ladder* is formation. According to Zecher, the "memory of death" provides "a key to understanding the *Ladder* as a unified and coherent text" (Preface, viii) and "the framework within which a monk interprets every facet of his own past, present, and future" (ix).

The study comprises six chapters. Chapter 1 is entitled "John of Sinai and the Quest for Unity." In this chapter Zecher traces the figure of the author. Silence over the Arab invasions in 640 may point to the *Ladder*'s composition before this date, and the author's dyothelite view of Christ may suggest that he was a contemporary of Maximus the Confessor.

Scholars are divided in giving the structure of the *Ladder*: some present a diptych, others a triptych. The former shows that the *Ladder* has "a strongly bipartite organization built on mirroring, types, and their fulfillments, and the careful rhetorical balance which emerges from both" (41) like "spiritual tablets": active life and contemplative life, whereas the latter like a "ladder" emphasizing progress: basic monastic virtues, active life and contemplative life. On the other hand, Zecher wants us think "in terms of interrelated dyad and triad. The dyad refers to an ascetic life possessing ever two sides that must be held together [...]. The triad defines the trajectory — three points a path — of progress toward divine and heavenly existence." (49-50). He sustains that John organizes the ascetic life through death, which "runs like a grain of wood through the whole *Ladder*" (51).

Chapter 2 is dedicated to the "Biblical and Philosophical Foundations." Zecher explores briefly the concept of death in Scriptures and philosophy. The biblical foundation for the "memory of death," so vital to ascetic authors, is ultimately found in Sirach 7:36 "Remember your last end and you will never sin." The "memory of death" is linked to judgment as we find in Matthew, and the concept of "continuity or opposition of ages" is found in Paul, whereas the "practice of death"

can be traced back not only from biblical sources but also "from Platonic and Stoic conceptions of a philosophical lifestyle as preparation for death" (78). However, Zecher sustains that as useful as preliminary sketches on biblical and philosophical backgrounds can be, they are not sufficient tools for understanding ascetic conceptualities of death.

Chapters 3-5 are structured so as to focus on the three aspects of thanatological engagement that are decisive for the study of Climacus: first, the "memory of death"; second, the continuity or opposition of ages; third, the "practices of death."

Chapter 3 is entitled "The *Life of Antony*: Embracing Death on the Ascent to God." Athanasius, who penned *Vita Antonii*, portrays Antony in a very idealized way, for it is meant "to inspire and model other lives" (82) in relation to Christ. Zecher speaks of Athanasius' Antony as "an athlete trained not only by the old men whom he found near his village, and not only by self-discipline, but ultimately by Christ" (85).

In *Vita Antonii* death is "an important ally of the monk, an aid and incentive in his ascetic and, ultimately, Christian, hopes," for "death looms each morning and night" (86). Antony sees that "the present moment images the time when he will stand before God — thus connecting 'mortality' to 'judgment';" death "has also an eschatological content, derived from New Testament claims about Christ's universal judgment" (87).

The *Vita* stresses, "pleasures are only *temporary*, while judgment and its consequences are permanent" (89). Antony's remembrance of death is most definitely a "fear of death" with inseparable remembrance of Christ's judgment following it. "Thus, while death is *continuous* with life, it also calcifies into a permanent state what in life had been only a tendency, thus clarifying the urgency of every moment and every choice" (93-94).

Aside from "spiritual exercises," such as staving off memories of friends and relatives, property and social responsibility, Antony also preached a kind of daily "dying" to his disciples, that is, to live as though dying each day. He says, "Serving and living each day thus, we will neither sin nor desire anything, nor become angry at anyone, nor store up treasure on earth (cf. Mat 6.19). But, expecting each day to die we will live without property and forgive everything to everyone" (cf. *Vita Antonii* 19.4) (97).

Chapter 4 is entitled "The Desert Fathers: 'Like a body whose soul has departed'". Mortality as uncertain yet inexorable, as preached by Antony, and the urgency it suggests also pervades Desert Fathers' literature. It means being honest to one's natural condition. Ascetics began to make death a constant companion around which shape their own lives. They lived judgment as neither distant nor in deferral; rather, they lived as if having to give account to God of their way of everyday life, although its effect becomes irrevocable only at death — until then one can always make a new beginning.

While in Antony continuity between life and death is emphasized, in Desert Fathers' literature an assumed opposition between the present age and the coming one underlies the memory of death and judgment. First, the expectation of death

diminishes the perceived value of transient goods. The second way is the activity of repentance expressed through "mourning," unknown to Antony. "That is, one must weep, and the choice is between weeping now and weeping later" (117).

In the Desert Fathers monastics attempt to "regard themselves as dead." The two facets of this ascetic death are brought about by death to oneself (*apatheia* — interior tranquility that isolates one from distractions and temptations) and death to one's neighbor (not to be perturbed by others and not harming others). The ways of dying as found in the Desert Fathers' literature comprise: amputating one's will by means of total obedience to the abbot — obedience to the abbot is obedience to God, and it turns men into angels; refusal to judge another, which requires "the self-interrogation demanded by the prospect of death and judgment" (135).

The theme of the Chapter 5 is "The Great Old Men of Gaza: Learning to Die through Obedience." "The Gaza fathers use the memory of death in ways perfectly consonant with the tradition emerging from the *Vita Antonii* and Desert literature" (146). However, a point hitherto unexplored is found in the Old Men of Gaza, although Stoic definitions noted it — "that one must remember death *freely*, making of the inevitable a freely chosen practice" (146). Memory of death is not necessarily fear of death. For "memory of death" is good and leads to free actions and a salvation voluntarily accepted; whereas, "fear of death" forces one to act — "fear of death is no more than a lash on the slave's back — and so one does not freely accept salvation, but is compelled" (149). Some concepts are nuanced in the Gazan Fathers. With regard to the dependency of virtues on the memory of death, they do not seem to see such direct causal dependency. Rather, the memory of judgment "breeds *endurance* while the memory of death as mortality *comforts* those who find themselves in affliction" (150). Mourning is compared to baptism, and they found it on the memory of death and judgment.

The Gazan Fathers' claims regarding humility and the limit or boundary of ascetic endeavor draw on the Scriptures, a feature which Zecher indicates as "uniquely Gazan." Abraham's self-identification as "earth and ashes" in Genesis 18.27 is quoted not only to recall God's formation of humans from earth (Gen 2.7) but also to remember the need for humility, one of the fundamental virtues of ascetic life. Physical death is "the limit and extent of ascetic endeavor and, particularly, of obedience" (158). The example of Christ's obedience to the Father as expressed in Phil 2.8 — "He humbled himself, becoming obedient unto death, even death on the cross" — is normative for monastic obedience. Death, then, becomes the measure of obedience "because it is the measure of Christ's obedience" (159).

In Gaza monasticism as a "practice of death" implicates the ascetic life at all stages: the severance of relationships required at the entrance into the monastery is described in terms of death as well as the lifelong denial of one's will through obedience — above all, total obedience to one's abbot. For the first time, death "plays a dominant, even normative, role in conceptualizing ascetic spirituality" (162). One of the Gazan Fathers' contribution to monastic spirituality is certainly the focus on cutting off one's will. "One who dies in obedience escapes judgment, precisely because he does not do his individual will, he does God's will, and so

who would give account to the Father but Christ? This idea will be of tremendous importance for John Climacus" (172).

Consequently, Chapter 6 is entitled "The *Ladder of Divine Ascent*: Death Makes the Christian." At the beginning of this chapter, Zecher discusses two death scenes in the *Ladder*: the death of the fallen monks (the penitents of the Alexandrian Monastery Prison) and the death of an elder, Stephen. Both episodes made an impact on John on account of the uncertainty of the moment, for even the holy ones come to fearful end. The memory of death, then, "serves to allay despair and inculcate humility," and coupled with the memory of judgment, "serves to spur the monk to constant action" (197). Zecher thinks the penitents of the Prison are not "flesh-and blood-characters, but rather general types of ascetic looks, responses, and demeanors" (190-191). Nevertheless, there is no reason to doubt the existence of the Prison and its penitents as Climacus (clearly haunted by the episode) reminisced.

John inherited both the "opposition of ages" that underpinned so much in Desert literature and the "continuity" highlighted by Athanasius. "In light of both mortality and judgment, the present world's iconic value is revealed as merely that — it is an image of the things to come and never a substitute" (202). The monk lives to become like Christ, and his present mode of living has always a future focus.

As for the practices of death, first, Zecher points that in Climacus we speak of the practice of "death *and* resurrection." John describes *apatheia* as the resurrection of the soul before the body. Second, the theme of obedience: it "describes the entirety of the ascetic life" (212). Obedience, like the monastery wall, puts in contrast those within with those outside: monks live in obedience to God through a spiritual father, while those outside live in obedience only to their own disordered desires. The obedience of the monk is a state of being that resembles death. "Thus, like the Gazan Fathers before him, Climacus sees physical death as a necessary but indifferent limit of obedience" (212). Third, the monk never abandons the activity of mourning as expression of repentance and at the remembrance of his own death and God's judgment. In the same vein as the Gazan Fathers, John describes tears as purifying and compares mourning to baptism.

Zecher concludes this chapter with these considerations: "The *Ladder* presents the present life as one of lived death, undertaken through obedience to God through a human master. Yet it also depicts the resurrectional life as one of obedience — directly to God" (217). He depicts "death" as the falling of the monk and each day marks for him "a new beginning" giving way to the "general resurrection" in which "the 'dead' existence of obedience is revealed, [...] as most truly alive" (217).

Then Zecher points how far John carries the metaphor of death: "First, imitation of Christ allows for failure. [...] Part of imitating Christ, paradoxically, is 'lapsing' — failing, sinning. Of course, for Christ, death did not represent a lapse, which is why Climacus has to say 'or, rather, lapsing.' The experience of death and resurrection provides an appropriate symbolic framework for Climacus to expound the hope that survives failure. [...] The imitation of Christ, while providing a framework of Christian progress that can incorporate failure, does not dismiss failure as unimportant or in any way acceptable. We are, instead, back among the

penitents. Ever conscious of failure, ever terrified, yet hopeful, they engage in the memory and practice of death par excellence — and, if we take Climacus seriously here, they actually *imitate Christ* by their penitence, which draws their deaths toward resurrection" (219-220).

"Second, Climacus uses Christ's example to explain how the monk should properly fear but not despair about death" (220). As John says, while fear of death is a property of nature, terror at death is a sure sign of unrepented errors. Even Christ is afraid of death, but not terrified, that he might show the properties of his two natures. "The monk can, Climacus suggests, approach death like Christ did, so long as he lives in repentance and obedience" (220).

"Finally, the imitation of Christ in 'death' provides the unity of the ascetic life that not only defines the monk's longed-for identity, but confers on him crucial stability as he progresses in God — the more he is united with God, the more he is truly human, and the result is a simple, albeit composite, creature, a unity rather than a duality" (221). Every Christian, imitating Christ, is simple like a child. Such simplicity is expressed in "openness to God's will whose cultivation looks like death" (222). Christ, therefore, is "the ascetic's model — though Christ did not sin, he did suffer the consequences of sin: death and even a healthy fear of death. [...] Thus, the memory of death frames the possibility of Christian identity; the metaphor of death shapes that identity as a way of life; and both refer ultimately to Christ, whose life the monk receives in death" (223).

The study of Zecher has allowed us to behold the extraordinary figure of John Climacus at the turning of an era, a witness of the rich inheritance of tradition and ushering the contemporary generation to the changing social context. Zecher has succeeded well in showing the development of the conceptualities of death down the centuries up to the time of John. To his merit, he points out that what is said of the monk in the *Ladder* can be said also of each Christian. However, some points of Zecher's conclusion are open to discussion: first, the analogy between the fallen monk's death and resurrection and Christ's death and resurrection; second, failure as necessary in the imitation of Christ; third, the role of death as "the organizing logic and symbolic meaning of the ascetic life" (224).

From the way Zecher has put the first two points, they are reminiscent of John's visit to the Alexandrian Monastery Prison. Everybody is struck by this episode, just as John had been in the first place. The haunting sight of fallen monks fixes in one's memory and can even understandably condition one's hermeneutics. For these two points Zecher must have had in mind this passage: "I have seen, o Father, and I have wondered, and I have even considered blessed those who had fallen and are mourning, than those who did not fall and are not mourning for themselves; for by falling they have risen — a rising free from danger" (776B; translation mine, N.M.).

The falling of the monk as his dying and repentance as his rising, however, does not fit readily in analogy to Christ's death and resurrection. The monk's falling into sin is rightly called "death," for sin is the death of the soul, and the monk's repentance expressed in mourning is a sign of his "rising," but this cannot be called res-

urrection, because he still needs to undergo a process of healing through penitence — thus his turning in and staying in the Prison until the time of his release, known only to the abbot, or until his death. On the other hand, the death of Christ is the utmost sign of love and obedience to the Father for the salvation of humankind, and his resurrection is the sign that love conquers even death. The fallen monk has to expiate his sin in order to be "inserted" again into this flow of love through total obedience as imitation of Christ. Failure, then, cannot be taken as sine qua non in the imitation of Christ. It has to be overcome, because failure cannot be found in Christ.

Third, the ascetic life does not mean only symbolic death in John, although the practices of death in Sinai-Gaza Fathers and John imply that. Death is not always presented in negative tones by John, yet at the top of the ladder Christ's presence will annihilate it. If the *Ladder's* purpose is to cultivate the identity of the monk, as Zecher sustains, then monastic life is symbolized by what we find in the *Ladder*. In the First Step we find the definitions of categories of persons, Christians and monks. And it is here that we can find what monastic life is for John: he calls it a "race", the monk who has undertaken this race is an "athlete" (his brothers his contenders in Step 3) and the memory of death is the monk's afflicting companion, asleep and awake — later John calls it "spouse" (Step 3). In such context, a failure disqualifies the monk-athlete from the race.

This feature, which seems to have skipped Zecher's notice, shows how much Climacus was attuned to Athanasius' Antony. As already Antony before him (quoted by Zecher), John calls those who renounce the world for God's sake, "athletes of Christ" (τοῦ Χριστοῦ ἀθλητάς, 677C). John asserts that monastic life is a "race" (δρόμος, 633C) or a "course" (στάδιον, 641B), a "wrestling" (πάλη, 636D), a "contest" (ἀγών, 636C), a "good contest" (καλὸς ἀγών, 641A), at the end of which the athlete finds "the good judge of the contest" (ὁ καλὸς ἀγωνοθέτης, 633C). John, then, is impressed by the agonistic aspect of asceticism in monastic life. It surely is not for everybody. Besides, not all of us are born to become athletes. Some strive to join the contest and very few succeed. So it is with monastic life. Some fall, some stay upright — with God's grace. The memory of death — mortality and judgment — as well as the practice of death — total obedience — spur on the athlete to obtain the gift of dispassion and to reach the final step: eternal communion with the Lord.

N. Macabasag

SCRIPTA AD NOS MISSA

АДАДУРОВ, Вадим, *Война цивилизаций. Социокультурная история русского похода Наполеона*; Т. 1: *Религия – язык* / ADADUROV, Vadym, *The War of Civilisations: Socio-Cultural History of Napoleon's Russian Campaign*; T. 1: *Religion – Language*, Laurus, Kyiv 2017, pp. 399.

СЕЛЕЗНЕВ, Н.Н., *Книга собеседований, илии, митрополита Нисивина, с везиром Абӯ-л-Ḳāсимом ал-Хусайном ибн 'Али ал-агриби и Послание митрополита Илии везиру Абӯ-л-Ḳāсиму* / SELEZNYOV, Nikolai N., *Liber sessionum, sive disputatio inter Eliam metropolitam Nisibenum et vezirum Abū 'l-Qāsim al-Ḥusayn ibn 'Alī al-Maġribī et Epistola eiusdem Eliae Nisibeni ad vezirum Abū 'l-Qāsim missa*, Москва 2017, voll. 1-2 (testo arabo e trad. russa), pp. 206.

CHENAUX, Philippe – KARTALOFF, Kiril P. (a cura di), *Il Concilio Vaticano II e i suoi protagonisti alla luce degli archivi* (Pontificio Comitato di Scienze Storiche. Atti e documenti, 46), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017, pp. 583.

DELL'OSSO, Carlo, *Monoenergiti / monoteliti del VII secolo in Oriente. Prefazione di C. Moreschini* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 148), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2017, pp. 155.

ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes contre les hérésies. Hymnes contre Julien*. Tome I: *Hymnes contre les hérésies I-XXIX*. Texte critique du CSCO E. BECK. Introduction, traduction, notes et index D. CERBELAUD (Sources Chrétiennes, 587), Les éditions du Cerf, Paris 2017, pp. 517.

FEDALTO, Giorgio, *San Pietro e la Chiesa di Roma. Temi ecumenici con l'Ortodossia*, Casa Editrice Mazziana, Verona 2017, pp. 223.

GETATCHEW HAILE, *Ethiopian Studies in Honour of Amha Asfaw*, New York 2017, pp. xvii, 475.

GIANAZZA, Gianmaria, *Brani scelti della Chiesa dell'Oriente (XI-XIV secolo). Introduzione e traduzione*, Edizioni Segno, Feletto Umberto 2017, pp. 161.

ISIDORE DE PÉLUSE, *Lettres*. Tome III: *Lettres 1701-2000*. Texte critique, traduction et notes P. ÉVIEUX, avec la collaboration de N. VINEL (Sources Chrétiennes, 586), Les éditions du Cerf, Paris 2017, pp. 488.

LOSSKY, André – SEKULOVSKI, Goran (éd.), *Traditions recomposées: liturgie et doctrine en harmonie ou en tension. 63ᵉ Semaine d'études liturgiques, Paris, Institut Saint-Serge, 21-24 juin 2016* (Semaines d'études liturgiques Saint-Serge, 63), Aschendorff Verlag, Münster 2017, pp. 412.

MCKENZIE, Judith S. – WATSON, Francis, *The Garima Gospels: Early Illustrated Gospel Books from Ethiopia*; with Preface and Photographs by M. GERVERS, and contributions by M.R. CRAWFORD, L.R. MACAULAY, S.S. NORODOM, A.T. REYES, and M.E. WILLIAMS (Manar al-Athar Monograph, 3), University of Oxford, in collaboration with Allard Pierson Museum, Deeds Project, University of Toronto, Oxford 2016, pp. xx, 264.

PALLIKUNNEL, Geo, *Elevation to the Divine State Through Holy Qurbana*, Dharmaram Publications, Bangalore 2016, pp. xx, 303.

PAPOUTSAKIS, Manolis, *Vicarious Kingship: A Theme in Syriac Political Theology in Late Antiquity* (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 100), Mohr Siebeck, Tübingen, 2017, pp. 227.

SADEK, Ashraf & Bernadette, *Un fleuve d'eau vive. Trilogie sur l'Entrée du Christ en Egypte*; Tome II: *Les Sites. Guide du Voyageur* (Le Monde Copte, 35), [s.l.] 2017, pp. 413.

ṢALĪBĀ IBN YŪḤANNĀ AL-MAWṢILĪ, *I libri dei misteri (Kitāb asfār al-asrār). Introduzione, traduzione, note e indici di G. Gianazza* (Patrimonio culturale arabo cristiano. Testi, saggi e traduzioni, 12), Aracne editrice, Canterano 2017, pp. 982.

SUCIU, Alin, *The* Berlin-Strasbourg Apocryphon. *A Coptic Apostolic Memoir* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 370), Mohr Siebeck, Tübingen 2017, pp. xi, 241.

INDEX VOLUMINIS 83
(2017)

1. – ARTICULI

2. – ANIMADVERSIONES

3. – RES BIBLIOGRAPHICA

4. – RECENSIONES

FRANCESCO OCCHETTA, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 27-11-2017 — DAVID EUGENE NAZAR, S.I., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
www.orientaliachristiana.it
Finito di stampare nel mese di dicembre 2017 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06/9410473 – E mail: info@tip2000.it

ANIMADVERSIONES

RES BIBLIOGRAPHICA

RECENSIONES